

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ девятнадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. АЛЕКСѢЕВА, П. Ф. АНДЕРСОНА, Н. С. АРСЕНЬЕВА, П. АРША: БО (Франція), С. С. БЕЗОБРАЗОБА, Е. БЕЛЕНСОНЪ, Н. А. БЕРДЯЕВА, Н. БУБНОВА, прот. С. БУЛГАКОВА, Р. Вальтера, Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА, ФРАНКА ГАВЕНА, (Америка), М. ГЕОРГИЕВСКАГО, Н. Н. ГЛУБОКОВСКАГО, В. ГРИШЕВИЧЪ, Л. А. ЗАНДЕРА, В. В. ЗВѢНЬКОВСКАГО, ОЦА А. ЕЛЬЧАНИНОВА, П. Н. ИВАНОВА, Ю. ИВАСКА, В. Н. ИЛЬИНА, А. КАРПОВА, Ле П. КАРСАВИНА, А. КАРТАШЕВА, Н. А. КЛЕПИНИНА, С. КАВЕРЦА, (Америка), Л. КОЗЛОВСКАГО (†) (Польша), Г. Г. КУЛЬМАНА, Т. Ц. КУ (Китай), М. КУРДЮМОВА, И. ЛОГОВСКАГО, Ф. ЛИБА (Базель), Н. О. ЛОССКАГО, Ж. МАРИТЕНА (Франція), П. И. НОВГОРОДЦЕВА (†), прот. НАЛИМОВА (†), С. ОНЛАРДА (Англія), А. ПОГОДИНА, А. М. РЕМИЗОВА, Д. РЕМЕЖО, Ю. САВОНОВОЙ, Е. СКОБЦОВОЙ, И. СМОЛИЧА, В. СПЕРАНСКАГО, И. СТРАТОНОВА, В. СЕЗЕМАНА, П. ТИЛЛИХА (Германія), Н. ТИМАШЕВА, С. ТРОИЦКАГО, кн. Г. Н. ТРУБЕЦКОГО, Н. О. ФЕДОРОВА (†), Г. П. ФЕДОТОВА, Г. В. ФЛОРОВСКАГО, С. Л. ФРАЙКА, прот. С. ЧЕТВЕРИКОВА, Д. ЧИЖЕВСКАГО, В. ЭНКЕРСДОРФА, Г. ЭРРЕНБЕРГА (Германія), ДИАК. Г. ЦЕБРИОВА, кн. Д. ШАХОВСКАГО (ІЕРОМОНАХА ІОАННА).

Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 19-го номера: долл. 0,50.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 20.

ФЕВРАЛЬ 1930

№ 20.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

	стр.
1. Протоіерей С. Булгаковъ. — Евхаристическій догматъ.....	3
2. Н. Бердяевъ. — Изъ этюдовъ о Я. Бемѣ. Этюдъ I. Ученіе объ Ungrund'ѣ и свободѣ.....	47
3. Франкъ Гавенъ. — Христіанство въ Америкѣ.....	80
4. Н. Арсеньевъ. — Религіозные съѣзды въ Ньюкаслѣ и Камбриджѣ.....	88
5. Прот. Булгаковъ — Православіе и социализмъ (письмо въ редакцію)	93
6. Н. Бубновъ. — Понятіе Бога и теорія цѣнностей (о книгѣ Германа Шварца)	96
7. Новыя книги: Г. В. Флоровскій. — Томленіе духа (о книгѣ о П. Флоровскаго «Столпъ и утвержденіе истины». В. Ильинъ. — О. Флоровскій. «Столпъ и утвержденіе истины»). Б. Вышеславцевъ. — С. Франкъ. Духовныя основы общества. Б. Вышеславцевъ. Юнгъ. Психологическіе типы. Н. Бердяевъ. Schumann. Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne	102

ЕВХАРИСТИЧЕСКІЙ ДОГМАТЪ.

I.

Согласно вѣрованію православной церкви, въ божественной евхаристіи хлѣбъ и вино *прелагаются* въ тѣло и кровь Христовы, въ которыхъ присутствуетъ самъ Господь. Хлѣбъ и вино перестаютъ быть самими собою, становясь тѣломъ и кровію Христовыми: «сіе (τοῦτο) есть тѣло Мое», «сіе есть кровь Моя». Сила таинственнаго преложенія пронизаетъ естество хлѣба и вина и измѣняетъ его. Оно становится инымъ самого себя, не тѣмъ, что оно есть, какъ вещь физическаго міра. Однако хлѣбъ и вино не теряютъ своей вещности въ предѣлахъ этого міра, остается неизмѣнна ихъ хлѣбность и винность: запахъ, вкусъ, вѣсъ, цвѣтъ, физическія и химическія свойства. Происшедшее измѣненіе естества не отражается на ихъ физическомъ бытіи. Чудо преложенія св. Даровъ поѣтому есть не физическое, но метафизическое. Оно не выражается въ замѣнѣ одного вещества другимъ въ области физическаго міра подобно тому, какъ напр. въ Канѣ Галилейской вещество воды превратилось въ вещество вина, или, при чудесномъ насыщеніи народа, умножилось самое количество хлѣба. Нѣтъ и даже не можетъ быть такого вещества въ мірѣ, въ которое могли бы превратиться хлѣбъ и вино при своемъ преложеніи въ тѣло и кровь Христовы. Такому преложенію не соотвѣт-

ствуется никакое измѣненіе въ предѣлахъ этого міра, ибо среди вещей этого міра вообще отсутствуетъ вещество тѣла и крови Христовыхъ. Измѣненіе, понятое въ такомъ смыслѣ, означало бы совсѣмъ новое твореніе, сопровождающееся уничтоженіемъ прежняго, но въ такомъ случаѣ это и не было бы *преложеніемъ*, μεταβολή, предполагающемъ нѣкое тождество terminus a quo съ terminus ad quem, при полномъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ различіи. Но все же твореніе *взамѣнъ* прежняго упраздняетъ эту связь, уничтожаетъ terminus a quo, а тѣмъ самымъ и terminus ad quem, въ ихъ соотношеніи.

Идея преложенія, такимъ образомъ, содержитъ въ себѣ *антиномію*, которая преодолеваетъ законъ тождества, однако его не только не упраздняя, но даже утверждая: преложеніе есть тождество различнаго или различіе тождественнаго. Оно не есть превращеніе съ поглощеніемъ одного другимъ, но есть единство и вмѣстѣ противостояніе обоихъ, чудо антиномическое. И это выражено прямо въ словахъ Господнихъ: «сіе (т. е. хлѣбъ) есть тѣло Мое» и «сіе (т. е. вино) есть кровь Моя». *Cie* (хотя и въ среднемъ родѣ, τοῦτο) есть обозначеніе подлежащихъ хлѣба и вина, какъ вещей или предметовъ, доступныхъ чувственному воспріятію (а не просто, словесный указательный жестъ въ отношеніи въ тѣлу и крови). *Cie есть тѣло Мое, сіе есть кровь Моя* есть формула антиноміи, тождество различнаго и различеніе тождественнаго, преложеніе — какъ *отождествленіе in actu*, а не неподвижное тождество, при которомъ разныя вещи остаются въ своей разности и обособленіи, чуждыя всякаго отождествленія. Чудо антиноміи, преложеніе, состоитъ въ томъ, что нѣчто есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть: хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровію Христовыми, какъ и наоборотъ, тѣло и кровь суть эти (евхаристическіе) хлѣбъ и вино. Преложеніе не

есть физическое превращеніе, которое мы имѣемъ въ обмѣнѣ веществъ: дрова сгораютъ, превращаясь и замѣняясь тепломъ, газами, пепломъ; дровъ уже нѣтъ, они были. Превращеніе состоитъ именно въ снятіи противоположенія между *terminus a quo* и *terminus ad quem*, и послѣ сгорания дровъ ихъ уже просто нѣтъ, а потому нѣтъ мѣста и преложенію. Евхаристическое чудо преложенія св. даровъ нельзя уразумѣвать и какъ физическое превращеніе хлѣба и вина въ тѣло человѣческое, подобно тому какъ это мы имѣемъ въ питаніи, при усвоеніи пищи организмомъ и ея ассимилированіи (хотя эта аналогія имѣетъ и не малое значеніе для евхаристическаго догмата). Преложеніе св. даровъ такое физическое превращеніе даже прямо исключаетъ.*) Правда, соеди благочестивыхъ сказаній, имѣющихъ цѣлью утвержденіе вѣры въ божественную Евхаристію, имѣются такія, въ которыхъ особымъ видѣніемъ подтверждается такое превращеніе для увѣренія невѣрующихъ или для утѣшенія вѣрующихъ. (Таково, наприкладъ, сказаніе изъ житія св. Григорія Двоеслова, папы Римскаго VII в., далѣе сказаніе, странствовавшее на западѣ и на востокѣ, о видѣніи закланія Младенца и излитіи Его Крови ангелами). Однако этимъ сказаніямъ не можетъ быть придаваемо догматическаго значенія при уразу мѣнніи самаго евхаристическаго чуда, они могутъ быть приняты самое большее, какъ имѣющія лишь *символическое* значеніе во свидѣтельство истинно-

*) Въ такъ наз. «Учительномъ Извѣстіи» іером. Евфимія (XVII в.), которое нынѣ печатается въ приложеніи къ служебнику, есть между прочимъ указаніе, что если св. дары примутъ видъ мяса и крови, то ихъ надо отложить и не причащаться ими, пока не окончится это знаменіе. Для насъ это предупрежденіе представляется имѣющимъ скорѣе учительное, догматическое, нежели практическое значеніе. Важно то, что такое сверхестественное знаменіе, даже если бы оно было, представляется противуестественнымъ для божественной Евхаристіи, а отнюдь не исполненіемъ или раскрытіемъ ея подлинности, дѣйствительности евхаристическаго чуда, которое вовсе не состоитъ въ такомъ превращеніи.

сти божественной Евхаристіи. (Аналогичное же значеніе имѣть и извѣстное видѣніе изъ жизни преп. Сергія о томъ, что при благословеніи св. даровъ въ чашу вошло свившееся пламя огня, и преподобный причащался огнемъ. Св. дары нерѣдко именуются огнемъ въ молитвахъ, хотя это и не означаетъ, что хлѣбъ и вино прелагаются въ огонь, но симъ лишь указывается божественная огненность св. даровъ отъ почивающаго на нихъ Духа Св.).

Чудо преложенія св. даровъ есть не физическое, но метафизическое. *Μετά* — *пре* (въ словѣ *μεταβολή*, преложеніе), означаетъ не измѣненіе одного состоянія вещества въ другое въ предѣлахъ физическаго міра, но *соединеніе* двухъ міровъ, двухъ областей бытія, между собой раздѣльныхъ, метафизическій *transcensus*. Преложеніе въ такомъ смыслѣ не можетъ и не должно становиться предметомъ чувственнаго воспріятія, относящагося къ *этому* міру. Поэтому само это преложеніе, совершенно незримое тѣлесными очами и недоступное тѣлеснымъ чувствамъ, можетъ быть только предметомъ *вѣры*, которая есть «вещей обличеніе невидимыхъ» (Евр. II, 1), познаніе очевидности метафизической, вопреки или независимо отъ очевидности физической. Въ преложеніе св. даровъ можно и должно *вѣрить* всей силой вѣры въ Господа нашего Иисуса Христа и въ дѣйствительную силу Его установленія: «*вѣрую*, яко сіе есть самое пречистое тѣло Твое и сія есть самая честная кровь Твоя». Содержаніе этой вѣры не можетъ стать предметомъ естественнаго, опытнаго или научнаго знанія, «естествознанія», хотя оно и доступно внутреннему, духовному вѣдѣнію съ его самоочевидностью, которая побѣдно и свидѣтельствуетъ о себѣ въ святомъ причащеніи.

Исповѣданіе вѣры въ преложеніе св. даровъ составляетъ общее достояніе Церкви съ первыхъ

вѣковъ христіанства. Оно твердо и неизмѣнно выражается въ отеческой письменности, иногда расплывчато и неточно (какъ у александрійцевъ Климента и Оригена), обычно же ясно и недвусмысленно, начиная отъ мужей апостольскихъ до св. Іоанна Дамаскина и позже его (напр. у св. Симеона, новаго Богослова). Втеченіе всего перваго 1000-лѣтія въ исторіи христіанской Церкви, въ разгарѣ христологическихъ споровъ, не возникало вопроса объ евхаристическомъ догматѣ, который исповѣдовался Церковію непосредственно и жизненно, безъ нарочитаго изъясненія и опредѣленія (что лишній разъ свидѣтельствуешь о вторичномъ и производномъ значеніи догматическихъ опредѣленій въ Церкви: *primum vivere, deinde dogmatizare*). Попытки выразить евхаристическій догматъ и его, такъ сказать, богословски осмыслить, появляются, какъ и обычно въ исторіи догматовъ, съ появленіемъ ересей, которыя въ свою очередь, какъ тоже обычно, являлись послѣдствіемъ начавшагося въ этой области догматическаго броженія. Это броженіе обнаружилось сначала на западѣ. Востокъ, вынесшій на себѣ всю тяжесть христологическихъ споровъ, въ евхаристическомъ вопросѣ оставался пассивенъ, скорѣе лишь оборонялся отъ ереси, причемъ, какъ это нерѣдко бываетъ, порою и самъ впадалъ при этомъ въ зависимость отъ наступающей стороны. Востокъ и доселе не сказалъ собственнаго слова въ этомъ вопросѣ, которое однако еще должно быть сказано.

Въ западной церкви въ IX в. у раннихъ представителей будущей схоластики (*Paschasius, Radbertus Corbiensis, Rabanus Maurus*) появилась первая догматическая рефлексія по поводу евхаристическаго догмата, которая въ XI в. (въ лицѣ *Berengarius de Tours*) переходитъ уже въ сомнѣніе, а далѣе въ прямую ересь (у Виклефа, XIV в., и далѣе у Гусса). Ученіе Беренгарія (хотя оно точно и

не можетъ быть установлено) является началомъ евхаристическихъ споровъ, которые продолжаются въ реформаціи и не могутъ почитаться законченными и до настоящаго времени. На общую попытку истолкованія преложенія св. даровъ лишь символически, или *trōpice*, католическая церковь отвѣтила грубымъ и прямолинейнымъ опредѣленіемъ, которое Беренгарій долженъ былъ клятвенно подтвердить папѣ Николаю на Римскомъ соборѣ 1059 г.: *panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam, verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter, non solum sacramento, sed etiam in veritate manibus sacerdotis tractari, frangi et fidelium dentibus atteri*. Здѣсь былъ провозглашенъ предѣльный евхаристическій реализмъ, стремящійся совершенно овеществить таинство, взглянуть на него очами этого міра. И этимъ уже предопредѣлился дальнѣйшій путь западнаго евхаристическаго богословія, который можно опредѣлить какъ космологическій имманентизмъ, стремленіе истолковать таинство въ предѣлахъ этого міра. Евхаристическое богословіе запада свое классическое выраженіе имѣетъ въ ученіи Θомы Аквинскаго (*Summa Theologiae*, I, Qu. LXXV, LXXVI LXXVII), которое сохраняетъ опредѣляющее значеніе и до нашихъ дней. Оно является не только богословской теоріей, но канонизировано какъ обязательное вѣроученіе для всей католической церкви въ канонахъ Тридентскаго собора, какъ и въ *Catechismus Romanus*. Мало того, и реформаціонныя евхаристическія ученія въ лютеранствѣ и реформатствѣ могутъ быть поняты также лишь въ связи съ нимъ, какъ отрицаніе и преодоленіе этого же ученія. Однимъ словомъ, все западное евхаристическое богословіе есть положительный или отрицательный томизмъ, который имѣетъ здѣсь

руководящее значеніе. Мало того, его вліяніе распространилось и на востокъ, ибо и новѣйшее православное богословствованіе въ этомъ вопросѣ еще находится подѣ косвеннымъ, хотя и недостаточно осознаннымъ, вліяніемъ томизма, которое и должно быть окончательно преодолено.

Основное недоумѣніе, а далѣе и сомнѣніе въ евхаристическомъ догматѣ относится къ смыслу и значенію преложенія св. даровъ. Здѣсь имѣется, какъ выше указано, явное несоотвѣтствіе между свидѣтельствомъ опыта и очевидностью вѣры: первый говоритъ о неизмѣнности хлѣба и вина, которая удостоверяется нашими чувствами, вторая же свидѣтельствуешь о полномъ и истинномъ ихъ измѣненіи чрезъ преложеніе въ тѣло и кровь Христовы, въ которыхъ «истинно, подлинно и существенно — *vere, realiter et essentialiter*» — присутствуетъ Господь Іисусъ Христосъ. Какъ совмѣстить эти обѣ очевидности, которыя соединяются въ таинствѣ Евхаристіи? Рѣчь идетъ, очевидно, о силѣ преложенія какъ отождествленіи нетождественнаго, соединеніи различнаго.

Какъ сказано, евхаристическая проблема на западѣ сосредоточилась на вопросѣ объ измѣненіи евхаристическаго вещества и чрезъ это овеществилась. Тѣмъ самымъ она получила односторонне *космологическую* постановку, — о судьбѣ вещей этого міра (хлѣба и вина) въ связи съ ихъ таинственнымъ преложеніемъ въ тѣло и кровь Христовы: что дѣлается съ этими вещами, какъ принадлежащими этому міру, вслѣдствіе преложенія? Это есть вопросъ, такъ сказать, сакраментальнаго естествознанія. Въ центрѣ вопроса здѣсь стоитъ самая вещь, евхаристическая матерія. Такимъ материализмомъ отличается западное богословствованіе объ Евхаристіи, какъ въ католичествѣ, такъ и въ антагонистичномъ ему, но отъ него зависимомъ протестантизмѣ съ его спиритуализмомъ. Эта

проблематика и получила свое классическое выражение въ доктринѣ Тѳомы Аквинскаго, на основныхъ идеяхъ которой мы сейчасъ остановимся.

Ученіе Тѳомы Аквинскаго имѣетъ, въ качествѣ философской предпосылки, Аристотелевское различіе въ природѣ вещей субстанціи и акциденціи. Первая есть то, чему принадлежитъ (*inhaeret*) второе, — признаки, свойства, качества. Она есть абстрактъ вещи, безкачественная ея основа, которой именно и принадлежитъ самостоятельное бытіе, тогда какъ акциденціи могутъ существовать только въ чемъ нибудь, имѣя для себя «подлежащее», субстанцію. Каждая вещь имѣетъ свою субстанцію, каковыхъ существуетъ неопредѣленное множество, причемъ, по смыслу ученія, онѣ возникаютъ и исчезаютъ вмѣстѣ съ вещами. Судьба субстанцій связана съ судьбою вещей, а субстанціи нераздѣльно связаны со своими акциденціями, которыя принадлежатъ субстанціи. Нераздѣльность субстанцій и акциденцій составляетъ самую основу этого ученія. Это различіе субстанцій отъ акциденцій Тѳома Аквинскій и примѣняетъ при разрѣшеніи вопроса, что же дѣлается съ евхаристическимъ веществомъ, съ *вещью* хлѣба и вина, при преложеніи его въ тѣло и кровь Христовы. Какъ вещи, хлѣбъ и вино также имѣютъ субстанцію, — т. е. абстрактную первооснову или «мѣсто свойствъ» а также и акциденціи, т. е. самыя свойства, иначе говоря, то, что можно назвать хлѣбностью хлѣба и и винностью вина. Эта хлѣбность и эта винность, согласно свидѣтельству внѣшнихъ чувствъ, сохраняются безъ измѣненія и послѣ преложенія. Католическое богословіе, начиная съ Тѳомы Аквинскаго, очень послѣдовательно развиваетъ мысль, что неизмѣняющіяся акциденціи хлѣба и вина и послѣ преложенія осуществляютъ полностью всю ихъ хлѣбность и винность, со всѣми ихъ физическими, химическими и даже питательными свойствами,

въ такой мѣрѣ, что измѣненіе субстанціи никакъ на этомъ не отражается. Эти акциденціи существуютъ какъ бы абсолютно, безъ субстанціи, въ чемъ и состоитъ одно изъ проявленій евхаристическаго чуда. Въ преложеніи св. даровъ, по ученію Ѳомы Аквинскаго и всего католическаго богословія, при неизмѣнности акциденцій, хотя и остающихся *sine subjecto sive substantia*, измѣняется ихъ субстанція, происходитъ *transsubstantiatio*, причемъ чудеснымъ образомъ это измѣненіе совершенно не отражается на акциденціяхъ. вмѣсто субстанціи хлѣба появляется субстанція тѣла Христова, и вмѣсто субстанціи вина появляется субстанція крови Христовой, а вмѣстѣ съ ними, въ силу нераздѣльности естества Христова, *per concomitantiam*, вселяется Господь со Своею душою и Божественнымъ духомъ, весь Богочеловѣкъ (*totus et integer*). Это измѣненіе субстанціи, замѣна субстанціи хлѣба и вина субстанціей тѣла и крови есть дѣйствіе творческаго всемогущества Божія, подобное тому, какое совершилось при Боговоплощеніи въ безсѣмennomъ зачатіи Дѣвы черезъ наитіе Св. Духа. Черезъ *transsubstantiatio* въ акциденціяхъ хлѣба и вина присутствіе тѣло Господне.*)

Христосъ присутствуетъ въ св. дарахъ тотъ самый, который сидитъ одесную Отца со Своимъ Тѣломъ: *totus Christus est in sacramento... totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi et alia cuiusmodi*

*) Нужно замѣтить, что католическое богословіе въ ученіи о трансубстанціаціи вообще испытываетъ затрудненіе съ обоими видами: Тѣла и крови, и, въ сущности, не знаетъ что ему дѣлать со вторымъ видомъ — кровію, хотя этой трудности обычно не замѣчаютъ. Всѣ его разсужденія относятся къ первому виду, къ гостіи, въ которой присутствуетъ цѣлостно Господь, а о второмъ видѣ какъ то просто забывается, что и соотвѣтствуетъ какъ устраненію его изъ причащенія, такъ и невозможности сохраненія его для поклоненія. Когда говорится о присутствіи Христа въ св. дарахъ, то разумѣется обычно одна лишь освященная гостія, — *Christus in re*, и забывается Его кровь. Одеако на этой сторонѣ не будемъ останавливаться, чтобы не усложнять разсужденія.

(S. th. III, qu., XLXXVI, a. I. ad secundum). *)

Въ небесахъ Христосъ присутствуетъ Своимъ тѣломъ не только субстанціей, но и акциденціями, *dimensive* или *circumscriptive* **) въ томъ видѣ, какъ Онъ былъ въ вознесеніи. При пресуществленіи св. даровъ Христосъ, конечно, не оставляя неба, какъ бы возвращается на землю, вселяется и присутствуетъ въ гостіи.

Итакъ, доктрина трансубстанціаціи утверждаетъ тѣлесное вселеніе вознесшагося Христа, вмѣстѣ съ Его Божествомъ, во св. дары, причемъ отсутствуетъ только акцидентальная сторона этого присутствія, т. е. пространственная протяженность и чувственная осязательность. Христосъ, въ которомъ также различаются субстанція и акциденціи, вселяется въ гостію субстанціально, но безъ Своихъ акциденцій. Этотъ образъ только субстанціального бытія получаетъ въ католическомъ богословіи дальнѣйшія разъясненіе. Прежде всего, присутствуя *substantialiter*, тѣло Христово оказывается свободно отъ всѣхъ пространственныхъ опредѣленій, даже можно сказать, что оно не присутствуетъ въ мѣстѣ, *localiter* (Qu. LXXIV, a. V.), которое занято лишь *speciebus sacramentorum*. Отсюда разъясняется и возможность сакраментального присутствія Христа одновременно на многихъ алтаряхъ, а также въ каждой части св. даровъ цѣлостно и нераздѣльно, ибо субстанціальное присутствие сверхпространственно (а также, конечно

*) Тоже самое и въ *Cathechismus Romanus*: *Quare dicitur totius substantiae? Resp. quia omne illud, quod pertinet ad substantiam et intergritatem corporis, ut ossa et nervi, vere et realiter in Eucharistia reperitur.*

**) Можно встрѣтить въ католической литературѣ прямо такіа сравненія: *au ciel le corps de Jesus Christ occupe par ses dimensions un lieu correspondant à sa grandeur naturelle parce que au ciel il possède sa présence locale par l'extension.* (G. BARIELLE. *Le catechisme romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne*, t. IV, 2-me partie, 1909, page 463.).

и сверхвременно*) и перемѣщаются лишь евхаристическіе дары, species, въ которыхъ Онъ присутствуетъ (въ отличіе отъ la presence corporelle du Sauveur dans le ciel, ou se realise la localisation proprement dite)**). Такимъ образомъ субстанціальное присутствіе Христа въ св. дарахъ связано съ евхаристическимъ веществомъ (species), которое, въ свою очередь, существуетъ sine subjecto, безсубстанціально, и въ этомъ смыслѣ представляетъ собою лишь нѣкую видимость (Декартъ), хотя и сохраняетъ способность воздѣйствія на нашу чувственность и свое мѣсто въ мірѣ.

Итакъ, евхаристическое чудо, въ пониманіи католическаго богословія, состоитъ въ сверхъестественномъ, а въ извѣстномъ смыслѣ и противоестественномъ, соединеніи субстанции тѣла и крови Христовыхъ, лишенныхъ своихъ акциденцій, съ чуждыми ей акциденціями хлѣба и вина, утратившими свою субстанцію. Будучи взаимно другъ другу чужды, субстанція тѣла и крови Христовыхъ и акциденціи хлѣба и вина въ таинствѣ соединены однако нераздѣльно въ такой степени, что съ разрушеніемъ акциденцій прекращается и субстанціальное присутствіе. Для ясности слѣдуетъ прибавить, что въ этомъ случаѣ акциденціи хлѣба и вина, въ ихъ раздѣльномъ видѣ, возвращаются въ разрядъ вещей этого міра, т. е. снова получаютъ свою собственную субстанцію, — происходитъ trans-transsubstantiatio (какъ говоритъ Оккамъ: quod ex non substantiis potest fieri substantia).

Вмѣстѣ съ тѣмъ хлѣбность и винность, — хотя и безсубстанціальное, но все же самобытное, неизмѣненное бытіе евхаристическихъ элементовъ остается налицо, и такимъ образомъ въ пониманіе

*) При этомъ католическая доктрина стремится сохранить весь реализмъ этого присутствія.

**) ib. 176.

таинства вносится дуализмъ: тѣло и кровь преподаются *подъ видомъ* хлѣба и вина, устанавливается не только различіе, но и противоположеніе между *substantia* и *species* (*apparences*), которымъ и понынѣ гордится католическое богословіе, какъ особымъ своимъ преимуществомъ.*) Общій итогъ таковъ: на сомнѣніе, предъявленное Беренгаріемъ, Виклефомъ и вообще раціонализмомъ, относительно того, какимъ образомъ понимать наличіе неизмѣненныхъ хлѣба и вина въ таинствѣ тѣла и крови, католическое богословіе отвѣтило лишь новымъ подтвержденіемъ этого же самаго сомнѣнія. Теорія трансубстанціаціи есть одна изъ разновидностей теоріи импанаціи (*impanatio*), т. е. ученія о томъ, что *in pane*, *sub pane* и *cum pane* преподаются тѣло и кровь Христовы. Признаніе, что хлѣбъ и вино сохраняютъ лишь свои акциденціи, въ сущности равносильно общему утвержденію протестантовъ, что они остаются самими собой, но при вкушеніи ихъ съ ними соединяется причащеніе тѣла и крови Христовыхъ. Протестантизмъ это соединеніе ограничиваетъ лишь причащеніемъ, католичество же распространяетъ его и за предѣлы этого момента. Только всего.

Ученіе о *transubstantiatio* имѣетъ основаніемъ Аристотелевское различеніе между *οὐσία* — *substantia* и *συμβεβηκός* — *accidentia*, и въ связи съ этимъ различеніемъ стоитъ и падаетъ. Вмѣстѣ съ догматомъ о *transsubstantiatio* католической церковью догматизировано и это ученіе, потому что внѣ его теряетъ значеніе все это построеніе. Кажется странной уже сама по себѣ такая степень зависимости догмата въ ядрѣ своемъ отъ чисто философской доктрины какого-либо философа, къ тому же еще и языческаго. Правда, невозможно отрицать связи христіанскаго богословія съ эл-

*) См. статьи *Eucharistie*, *Apparences*, *Messe* въ *Dict. de theol. cat.*

линской философией, выработавшей въ своихъ понятіяхъ готовые термины и логическія грани для выраженія догматовъ. Такія понятія какъ οὐσία — сущность, ὑπόστασις — ипостась, ἐνέργεια — энергія, φύσις natura — природа и т. д., которыя вошли въ догматическія опредѣленія, принадлежатъ эллинскому философскому лексикону. Однако, вводя ихъ, догматика не вводитъ въ составъ церковнаго ученія никакой чисто философской доктрины, будь то Платона или Аристотеля или Стоиковъ, или Нееоплатониковъ, она пользуется выработанными ими понятіями, придавая имъ свое собственное употребленіе и при этомъ иногда существенно его измѣняя отъ первоначальнаго. (какъ напр. ὑπόστασις въ тринитарныхъ опредѣленіяхъ). Догматическія опредѣленія Церкви полагаютъ основаніе совершенно новымъ ученіямъ христіанской философіи (какъ въ патристическую, такъ и новѣйшую эпоху), которая, опираясь на античную философію, отнюдь ее не повторяетъ. Однако, совершенно обратный случай имѣемъ мы въ ученіи о трансубстанціаціи, гдѣ не философія служитъ богословію, но богословіе рабствуетъ философіи, воспринимая за истину одну изъ ея доктринъ, и поставляя въ зависимость отъ нея все евхаристическое богословіе, какъ частный случай общаго соотношенія между субстанціей и акциденціями.

Такое рабствованіе само по себѣ вообще предосудительно для богословія, но въ данномъ случаѣ дѣло отягчается еще тѣмъ, что рѣчь идетъ объ одномъ изъ наиболѣе несостоятельныхъ ученій. Самъ Аристотель, хотя и излагаетъ ученіе о категоріяхъ въ *Метафизикѣ*, однако, придаетъ этому ученію сворѣе логическій или гносеологическій смыслъ, который въ грамматикѣ соотвѣтствуетъ различію субъекта и предиката, подлежащаго и сказуемаго, существительнаго и прилагательнаго. Въ гносео-

логіи (у Канта) этому можетъ соотвѣтствовать различіе между Ding an sich или ноуменомъ, какъ непознаваемой и трансцендентной основой опыта, и опытнымъ знаніемъ, которое не проникаетъ въ міръ вещей въ себѣ, но ограничивается координированіемъ данныхъ опыта. Другое гносеологическое значеніе различія субстанціи и акциденцій можетъ состоять въ томъ, что субстанція есть общая категорія предметности, формальное единство атрибутовъ (или акциденцій), имѣющая основу въ трансцендентальномъ единствѣ сознанія, однимъ словомъ, «категорія чистаго разсудка». Но, очевидно, ни съ однимъ изъ этихъ пониманій не совпадаетъ католическое истолкованіе Аристотеля, и ни одно изъ нихъ не было бы достаточно для цѣлей католической доктрины трансубстанціаціи, ибо субстанція, какъ категорія, логическая или гносеологическая, не можетъ быть подвергнута никакой конверсіи (*conversio*). Для этого субстанція должна быть превращена въ метафизическую реальность, что соотвѣтствуетъ, вообще говоря, лишь одной изъ возможностей въ аристотелизмѣ, отнюдь не наилучшей и не единственной (хотя она и примѣняется въ этомъ же смыслѣ, и также не всегда успѣшно, въ патристической тріадологіи).*) Это именно и дѣлаетъ схоластика, для которой субстанція есть реальность, ядро бытія, радіаціи котораго осуществляются въ акциденціяхъ, нѣкій метафизическій электронъ или іонъ, какъ зарядъ энергій, дѣйствующихъ въ мірѣ. При этомъ, всякая вещь безъ различія, великая или малая, одушевленная и неодушевленная, столь и человѣкъ, растеніе и ангелъ, все въ твореніи одинаково имѣетъ субстанцію и акциденцію. Мало того, число вещей постоянно колеблется, потому что вещи гибнутъ и возникаютъ и непрестанно переходятъ одна въ

*) Ср. мои главы о троичности, Богосл. Мысль. I.

другую, а съ ними и субстанція ихъ, такъ что въ мірѣ совершается непрестанная transsubstantiatio. Кромѣ того, существуютъ въ мірѣ простыя и сложныя вещи: овца и стадо, дерево и лѣсъ, вершина Монбланъ и Швейцарскія горы, звѣзда, и звѣздное небо, человѣкъ и нація и т. д. и т. д. и все это имѣетъ субстанцію со своими акциденціями. Словомъ, міръ есть потокъ субстанцій и ихъ непрестанная пляска, какой то безконечной *trans...* Эта теорія, разсматриваемая чисто философски, въ такой мѣрѣ груба, невмѣстима въ современное философское сознаніе, что навязать ее какъ самоочевидность, какъ это дѣлаетъ католическій догматъ о transsubstantiatio, является прямымъ насилиемъ надъ разумомъ, совершенно ненужнымъ и неоправданнымъ архаизированіемъ. Самое большее, въ ней можно видѣть одну изъ метафизическихъ возможностей космологіи, наряду съ другими, хотя даже и это трудно допустимо, но здѣсь она сдѣлана единственно обязательной нормой. Исторія философіи знаетъ разныя возможности ученія о субстанціи, вплоть до полнаго отрицанія ихъ у Гегеля*): Спинозовская Substantia sive Deus, Лейбницева монадологія, матеріалистическій атомизмъ и гилозоизмъ, спиритуализмъ разныхъ оттѣнковъ, кантовскій феноменализмъ и т. д.**)

*) Вл. Соловьевъ весело припѣвалъ: «Субстанцій нѣтъ, ихъ Гегель уничтожилъ, но и безъ нихъ мы славно заживемъ». Однако онъ забылъ въ тотъ моментъ, что субстанціи обрѣли себѣ тихое пристанище въ тридентскомъ канонѣ, догматизировавшемъ ученіе Ф. Аквината, а это не должно бы быть безразличнымъ и для самого Вл. Соловьева.

**) Въ ученіи о субстанціяхъ и акциденціяхъ вносится наивная и ненужная дубликація дѣйствительности, противъ которой правъ эмпиризмъ, видящій въ вещахъ «связку» атрибутовъ. Субстанціей имѣетъ быть ипостасный духъ, *ὑπόστασις* — субстанція, субъектъ всѣхъ своихъ состояній, или «акциденцій», но это совсѣмъ не относится къ вещамъ, а только къ личностямъ. Субстанціей можетъ почитаться цѣлое міра, какъ спиритуальное или матеріальное (*ὄλν*), бытіе, какъ единое цѣлое или какъ организмъ субстанціальныхъ монадъ, имѣющихъ одинаково и въ отдѣльности и въ своемъ соотношеніи, изначальное, «предустановленное» бытіе, а вовсе не сопут-

Между этими возможностями менѣе всего остается мѣста только одной, согласно которой каждая гостія или кусочекъ хлѣба и каждая малая доля вина имѣетъ свою собственную субстанцію, знающую свои судьбы. *) Принять такое ученіе не позволяетъ философская совѣсть. Здѣсь требуется не подвигъ вѣры и смиреніе предъ тайной, но принятіе на вѣру разсудочнаго и несостоятельнаго опредѣленія, не имѣющаго прямого отношенія къ христіанской вѣрѣ.

Ученіе о субстанціи и акциденціяхъ распространяется не только на вещи этого міра, но и на Тѣло Христово, пребывающее въ небесахъ, принадлежащее сѣдѣющему одесную Отца Сыну Божію. И оно имѣетъ свою субстанцію и акциденціи, причемъ въ таинствѣ субстанціальное бытіе можетъ отдѣляться отъ акцидентальнаго, замѣняя собою субстанцію хлѣба и вина, сохраняющихъ свою собственную видимость, въ *transsubstantiatio*. Тѣмъ самымъ, тѣло и кровь Христовы, сущія на небесахъ, вовлекаются въ рядъ земныхъ вещей и раздѣляютъ ихъ основную судьбу — измѣнчивость: земля — зерно — мука и вода — хлѣбъ — тѣло Христово — чловѣческое тѣло (въ которое оно входитъ при вкушеніи) — снова земля и т. д. Это поставленіе Божественнаго Тѣла въ рядъ земныхъ вещей (его им-

ствующее вещамъ въ ихъ измѣнчивомъ становленіи. Наконецъ, субстанція можетъ пониматься и въ формальногносеологическомъ смыслѣ, какъ трансцендентальный субъектъ или категоріальный синтезъ, опредѣляющій предметность. Чтобы сдѣлаться понятной и убѣдительною, теорія Аристотеля должна быть, во первыхъ, переведена на языкъ современной критической философіи, а, во вторыхъ, философски обоснована. Въ теперешнемъ видѣ она остается въ такой мѣрѣ проблематична, что является во всякомъ случаѣ негоднымъ орудіемъ для евхаристическаго богословія, и вся теорія трансубстанціи является, по меньшей мѣрѣ, «покушеніемъ съ негодными средствами».

*) Правда, католическіе богословы увѣряютъ, что отцы Тридентскаго собора свое опредѣленіе не имѣли намѣренія связывать съ какой либо философской доктриной. Однако внѣ ученія Фомы Аквинскаго, опирающагося на Аристотеля, его просто нельзя понять, а, слѣдовательно, и принять.

манентизація) его уничижаетъ и не соотвѣтствуетъ прославленному состоянію Тѣла Господня, сущаго на небесахъ. Ссылка на всемогущество Божіе, которая примѣняется здѣсь столь неразборчиво, также неумѣстна, потому что и всемогущество преодолеваетъ невозможность фактическую, непосильность для человѣка, но не несообразность, логическій или метафизическій абсурдъ.*)

Мы уже указали, что *космизмъ* есть отличительная черта теоріи *transsubstantiatio*, онъ опредѣляетъ ея проблематику и доктрину. Между прославленнымъ тѣломъ воскресшаго и вознесшагося Господа и хлѣбомъ и виномъ здѣсь не проводится различія большого, нежели между разными вещами или субстанціями этого міра, оно поставляется въ рядъ съ ними и въ непосредственное соотношеніе. Этому соотвѣтствуетъ и дальнѣйшее построение: тѣло и кровь Христовы, какъ вещи, замѣнившія своею субстанціею субстанцію хлѣба и вина, вмѣстѣ съ собою «*per concomitantiam*», устанавливаютъ пребываніе въ гостіи и души, и духа Спасителя, т. е. всего Богочеловѣка, *totus Christus*.

Итакъ, съ одной стороны *transsubstantiatio* рассматривается какъ замѣна субстанціи одной вещи субстанціей другой, откуда явствуетъ, что обѣ онѣ находятся какъ бы въ одной и той же онтологической плоскости. Съ другой стороны, акциденціи хлѣба и вина остаются хотя и опустошенными въ своей субстанціальности, безсубъектными, однако сохраняющими свою реальность, хлѣбность и винность, т. е. грубо говоря, остаются самими собой, хлѣбомъ и виномъ, въ которые нѣкимъ таинственнымъ («субстанціальнымъ») образомъ вселяет-

*) Такимъ абсурдомъ является, напр., мнѣніе Дунса Скотта, что всемогуществомъ Божіимъ матер.я можетъ быть превращена въ форму, хлѣбъ въ душу и под., высказываемое имъ въ связи съ ученіемъ о *transsubstantiatio*.

ся Христось, дающій Себя вкушать «въ хлѣбѣ, съ хлѣбомъ и подъ видомъ хлѣба» (*in pane, cum pane, sub pane*). Это и есть то, что прямо (и, конечно, болѣе послѣдовательно) высказано въ теоріи *импанаціи* М. Лютера (который съ ожесточеніемъ относился къ аристотелевской теоріи трансубстанціаціи у Фомы Аквинскаго). *Transsubstantiatio*, такъ же какъ и *impanatio*, отрицаетъ предложеніе, а не утверждаетъ его (какъ думаютъ иные даже православные богословы). Вообще реформаціонныя ереси въ евхаристическомъ догматѣ были не только правомѣрными и въ своемъ родѣ послѣдовательными выводами изъ овеществляющаго космозизма теоріи трансубстанціаціи, но вмѣстѣ и правомѣрной реакціей противъ ея безысходности, какъ исканіе выхода изъ тупика дифизитизма, отрицающаго преложеніе, который содержится въ ученіи о *transsubstantiatio*.

Но другой чертой теоріи трансубстанціаціи, связанной съ содержащимся въ ней отрицаніемъ преложенія св. даровъ, является особое пониманіе реального присутствія во св. дарахъ Господа. Согласно ему, мы имѣемъ въ нихъ не только тѣло и кровь Господа, дарованныя Имъ *для причащенія*, но и Господа Самого, таинственно (*substantialiter*) возвращающагося на землю и пребывающаго въ гостіи. Мы имѣемъ здѣсь уже нѣчто большее чѣмъ преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы для причащенія вѣрныхъ, но прямое вселеніе Господа въ гостію. Тѣмъ самымъ фактически отвергается сила Вознесенія Господня, поскольку Господь возвращается на землю для пребыванія на безчисленныхъ алтаряхъ и въ безчисленныхъ гостіяхъ, хотя и невидимо, вѣрнѣе «подъ видомъ», *in pane, cum pane, sub pane*. Причащеніе въ такомъ пониманіи является лишь *одной* изъ цѣлей этого новаго схождения Христа и вселенія Его въ гостію. Христось вообще присутствуетъ въ гостіи на землѣ,

въ опредѣленномъ мѣстѣ, на опредѣленномъ алтарѣ. И изъ такого пониманія естественно возникаетъ и развивается особый культъ св. даровъ, который сдѣлался столь типиченъ для новѣйшаго католичества. Такимъ образомъ и здѣсь теорія трансубстанціаціи не достигаетъ своей цѣли, п. ч. идетъ дальше ея: вмѣсто преложенія св. даровъ, какъ небеснаго хлѣба для причащенія, она низводитъ самого Христа на землю и скрытымъ образомъ отрицаетъ силу Вознесенія. Правда, все это прикрывается метафизикой субстанціальности, но развѣ не все равно — имѣть Христа въ гостіи, или же въ земномъ Его образѣ, если это одинъ и тотъ же Христосъ, — *totus Christus*, притомъ во всей силѣ и во всей полнотѣ тѣлесности Своей?

Однако, возможно ли другое разумѣніе, если признать реальность преложенія св. даровъ и связанную съ нимъ реальность присутствія Господа Иисуса Христа во св. дарахъ? До сихъ поръ отвѣтъ давался только одинъ: въ смыслѣ теоріи трансубстанціаціи, причемъ и православные богословы, особенно въ критикѣ протестантизма, нерѣшительно и часто безъ должной послѣдовательности повторяли эту теорію, которая вкразлась даже въ иныя вѣроучительныя опредѣленія «символическаго» значенія. Однако, православіе своего слова здѣсь еще не сказало. Для этого слѣдуетъ, во первыхъ, возвратиться къ отеческому богословствованію, (на 1000 лѣтъ назадъ), къ святоотеческому ученію, и его принять къ дѣйствительному руководству, творчески раскрыть и примѣнить для нашего времени. А во вторыхъ, для этого необходимо не что иное, какъ полное измѣненіе самой постановки вопроса съ отрѣшеніемъ отъ католическаго космоизма, овеществляющаго евхаристическую проблематику, и въ раскрытіи ея опираться не на Метафизику Аристотеля, но на Евангеліе. Иными словами, вопросъ надо снова возвратить на почву

христологіи, ибо онъ есть по существу и всецѣло вопросъ *христологическій*.

Католическая богословская мысль изнемогаетъ (и это изнеможеніе запечатлѣлось въ тридентскомъ догматѣ трансубстанціаціи) передъ вопросомъ о томъ, что измѣняется въ *вещи* хлѣба и вина при преложеніи ихъ въ тѣло и кровь Христовы, какъ входитъ одно въ другое, какъ они соотносятся въ физическомъ сосуществованіи? Этотъ вопросъ опредѣляетъ содержаніе евхаристической доктрины одинаково какъ въ католичествѣ, такъ и въ протестантизмѣ, и оба они въ этомъ отношеніи оказываются гораздо ближе другъ къ другу, нежели это кажется.

Замѣчательно, что въ святоотеческомъ богословіи, на протяженіи 8 вѣковъ, совершенно не возникаетъ этотъ *физическій* вопросъ объ Евхаристіи, именно о томъ, что дѣлается съ хлѣбомъ и виномъ при преложеніи ихъ въ тѣло и кровь Христовы. Благоговѣніе предъ таинствомъ какъ будто закрывало глаза, не позволяя смотрѣть на совершающееся и себя спрашивать о томъ, что совершается незримо. При этомъ дерзновенное и твердое свидѣтельство, — вопреки или, точнѣе, независимо отъ чувственной очевидности, и несумнѣнное исповѣданіе, что хлѣбъ и вино суть тѣло и кровь Христовы, есть все, что мы по этому поводу находимъ у отцовъ. И объясненія такому отсутствію объясненій нельзя искать лишь въ историческихъ обстоятельствахъ: съ одной стороны, естественное недоумѣніе разума относительно совершающагося въ таинствѣ преодолѣнія тожества, съ ниспроверженіемъ чувственной очевидности, доступно каждому вѣку (вѣдь и іудеи, услышавъ «странные слова», (Іо. 6, 50). о плоти и крови, подаваемыхъ въ пищу, не могли этого вмѣстить и отошли отъ Христа); а съ другой стороны, и ученіе Аристотеля было близко и хорошо знакомо отцамъ и въ другихъ

случаяхъ находило свое отраженіе въ ихъ твореніяхъ. Однако у св. отцовъ не только нѣтъ физической теоріи преложенія (кромѣ отдѣльныхъ аналогій), но и отсутствуетъ самая проблема, которая возникла уже на почвѣ поднимающаго голову рационализма, гуманистическаго ренесанса съ его космоизмомъ, начавшимся еще въ нѣдрахъ схоластики. Опираясь на святоотеческое ученіе, мы можемъ выйти изъ схоластическаго лабиринта на свободный воздухъ, хотя для этого ея усвоенія должны быть сдѣланы усилія мысли. Таковъ вообще путь церковнаго преданія: онъ всегда не только охранительный, но и творческій.

Итакъ, въ чемъ же содержаніе Евхаристической проблемы? Въ томъ ли, какъ совершается физическое измѣненіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы, замѣщеніе одного другимъ, въ чемъ искони видитъ его католическое богословіе? Или же православному богословію здѣсь нужно «изыти изъ града», совершить *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, отвергнуть самую проблему въ ея католическомъ пониманіи и просто установить, что вовсе и не существуетъ такого вопроса, а на невѣрно поставленный вопросъ неизбѣжно даются и ложные отвѣты? Западное богословіе и въ ортодоксальныхъ и въ еретическихъ ученіяхъ, и у Беренгара и у Фомы Аквинскаго и въ протестантскихъ ученіяхъ, занято болѣе тѣмъ, чтобы показать *реальное присутствіе* Христа въ св. Дарахъ, Его пребываніе въ нихъ, нежели то, что во св. Дарахъ *причащающимся* подается истинное тѣло и кровь Христовы, а черезъ это причащеніе они соединяются со Христомъ тѣлесно и духовно. *Причащеніе* тѣла и крови, какъ назначеніе таинства, установленное самимъ Христомъ («пріимите, ядите... пійте отъ нея вси»), въ католическомъ богословіи не занимаетъ того центрального мѣста, которое ему подобаешь. Оно разсматривается скорѣе, какъ подразумевающееся

послѣдствіе совершившагося схождения Христа въ гостію, которое его прежде всего и занимаетъ богословіе, хотя и *по поводу* причащенія. Здѣсь обсуждается не преложеніе *для* причащенія, въ отношеніи къ нему и въ непосредственной связи съ нимъ, но само по себѣ, причемъ *однимъ* изъ слѣдствій его, не единственнымъ и даже не первенствующимъ, является причащеніе.

Однако тѣло и кровь Христовы даны намъ, прежде всего, какъ божественная *пища* на Трапезѣ Господней, «хлѣбъ небесный и чаша жизни», и все ученіе объ Евхаристіи должно исходить изъ этого ея назначенія, установленнаго Господомъ. Обѣтованіе Господне относится не къ отмѣнѣ силы Вознесенія новымъ схожденіемъ на землю, хотя бы и сакраментальнымъ, но къ подаванію божественной пищи, которая есть тѣло и кровь Господни.

VI глава Ев. отъ Іоанна содержитъ ученіе Господа о *хлѣбѣ небесномъ*, который «сходитъ съ небесъ и даетъ жизнь міру» (Іо., VI, 33), о «хлѣбѣ жизни» который есть плоть и кровь Сына Божія. «Ибо плоть моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питіе». «Ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ, и ядущій Меня живъ будетъ Мною» (57). И эту истину («аминь, аминь, глаголю вамъ») Господь самымъ дѣломъ явилъ на Тайной Вечери, когда далъ ученикамъ вкусить хлѣба и вина, какъ тѣла и крови Своихъ. Эта идея божественной пищи — тѣла и крови Христовыхъ, подаваемыхъ для вкушенія, и раскрывается по преимуществу въ святоотеческой письменности. Въ качествѣ пояснительныхъ соображеній, приводимыхъ относительно того, что земной хлѣбъ черезъ призваніе на него Духа Св. уже не есть обыкновенный хлѣбъ, но Евхаристія, состоящая изъ двухъ вещей — земного и небеснаго *ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυία*

(св. Иринеи, еп. Ліонскій, противъ ересей, IV, с. 34) мы находимъ у нѣкоторыхъ св. отцовъ мысли, могущія дать точки опоры для построенія ехаристическаго богословія, именно у св. Григорія Нисскаго и у св. Іоанна Дамаскина. Первый (въ *Большомъ Огласительномъ Словѣ*, гл. 37) рассуждаетъ такъ: «по истинѣ вѣрую, что хлѣбъ, освящаемый Словомъ Божиимъ, претворяется въ тѣло Бога Слова, ибо и оное тѣло было хлѣбомъ, но освятилось обитаніемъ Слова. Итакъ, по той же причинѣ, по какой въ томъ тѣлѣ претворенный хлѣбъ измѣнился въ божественную силу (т. е. обыкновенный хлѣбъ и вино, вкушавшіеся Господомъ для утоленія голода и жажды, претворялись въ Его Тѣло и Кровь), и нынѣ происходитъ то же самое. Ибо какъ благодать Слова дѣлала святымъ тѣло, котораго составъ былъ изъ хлѣба, и которое нѣкоторымъ образомъ *само было хлѣбъ*, здѣсь также хлѣбъ, по слову апостола, освящается словомъ Божиимъ и молитвою (I, Тим. 4, 5), *не черезъ вкушеніе и питіе содѣлываясь Тѣломъ Слова, но немедленно претворяясь въ тѣло Слова, какъ сказано самимъ Словомъ: сіе есть тѣло Мое*». У св. Іоанна Дамаскина (въ *Точномъ изложеніи православной вѣры*, кн. IV, гл. 13) читаемъ: «не вознесшееся тѣло сходить съ небесъ, но самый хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Божию... *какъ хлѣбъ черезъ явленіе, а вино и вода чрезъ питіе естественнымъ образомъ прелагаются въ тѣло и кровь ядущаго и пьющаго и дѣлаются не другимъ тѣломъ, отличнымъ отъ его прежняго тѣла, такъ и хлѣбъ, вино и вода, чрезъ призваніе и наитіе Св. Духа сверхъестественно претворяются въ Тѣло и Кровь Христовы, и составляютъ не два тѣла, но одно и то-же*». Въ обоихъ отрывкахъ содержится одно и то же указаніе — уразумѣвать пищу небесную по связи и аналогіи съ пищей земной. Остановимся ближе на этой мысли. Что представ-

ляетъ собою наше обычное питаніе*), что значитъ *гость*? Въ питаніи осуществляется общеніе человека съ міромъ, внѣшнимъ ему, нѣкое съ нимъ отождествленіе. Пища — вещь внѣшняго, внѣчеловѣческаго міра становится человѣческимъ тѣломъ и кровію, происходитъ *естественная трансубстанціація*, въ которой хлѣбъ и вино, какъ и другія пищевыя вещества, извѣняются въ человѣческое тѣло (а, по связи его съ душою, можно сказать, что *не-я* входитъ *я*). При обратномъ выведеніи ихъ изъ человѣческаго тѣла, въ обмѣнъ веществъ, мы имѣемъ дальнѣйшую «transsubstantiatio»: тѣло и кровь человека частично перестаютъ быть самими собою —, возвращаются міру (или, также можно сказать, *я* становится *не-я*). Въ питаніи мы имѣемъ, такимъ образомъ, непрестанно совершающійся образъ естественнаго преложенія пищи и питія въ тѣло и кровь человека, которое восполняется обратнымъ процессомъ выведенія изъ организма его частицъ. Жизнь въ этомъ смыслѣ есть такое преложеніе, совершающееся частично или же полностью (въ извѣстное число лѣтъ). Жизнь, какъ обмѣнъ веществъ, происходящій въ питаніи, есть такое непрестанное преложеніе мірового вещества въ тѣло и кровь человека, имѣющее для себя обоснованіе въ божественномъ установленіи (Быт. I, 29-30). Эта пища сама по себѣ, хотя и поддерживаетъ смертную жизнь, однако не обезпечиваетъ безсмертія, для котораго было насаждено Богомъ древо жизни — во всемъ его таинственномъ значеніи. Въ церкви же оно существуетъ, какъ хлѣбъ небесный, τὸ φάρμακον τῆς ἀθανασίας, Божественная Евхаристія.

Свв. отцы обращаютъ особое вниманіе на то, что и тѣло и кровь Господни, въ силу истиннаго

*) Болѣе подробное разсмотрѣніе этого вопроса см. въ моей «Философіи хозяйства». М. 1910.

вочеловѣченія Его и воплощенія, подлежали въ теченіе Его земной жизни дѣйствию этого естественнаго преложенія. Хлѣбъ по вкушеніи становился пречистымъ Его тѣломъ, не теряя своей хлѣбности, но именно по силѣ ея, ибо не всякое міровое вещество имѣетъ эту естественную способность преложенія, но лишь во образѣ опредѣленной пищи. Тоже и относительно вина и воды, предлагающихся въ кровь. Тѣло Господне возрастало («отроча же растяше» Лк. 2, 40) и жило, повинуюсь общему закону человѣческаго естества, обреченнаго на зависимость отъ питанія, т. е. отъ непрестаннаго преложенія мірового вещества въ человѣческое тѣло. Въ этомъ раскрывалась не только подлинность человѣческой плоти, воспринятой Богочеловѣкомъ, но вмѣстѣ и дѣйствительность боговоплощенія, ибо Господомъ было воспринято живое и живущее тѣло, со всей полнотой тѣлесности, которая потенциально связана со всѣмъ міромъ, причемъ въ обмѣнѣ веществъ оно актуально проявляетъ этотъ космизмъ. Также и на Тайной Вечери Господь вкушалъ хлѣбъ и вино, и они естественно предлагались въ Его тѣло и кровь и обожались, по нераздѣльности Его божескаго и человѣческаго естества. Преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа, совершенное Имъ при причащеніи учениковъ, отличается отъ этого естественнаго преложенія тѣмъ, что это отождествленіе хлѣба и вина съ тѣломъ и кровію Христовыми или преложеніе совершилось не во вкушеніи ихъ Господомъ, но отъ него независимо, и въ этомъ состоитъ чудесный, таинственный, сверхъестественный (хотя и не противуестественный) характеръ преложенія. Свв. Григорій Нисск. и Іоаннъ Дам. опредѣленно сопоставляютъ именно естественное преложеніе пищи при вкушеніи ея съ евхаристическимъ преложеніемъ, которое Господь совершилъ независимо отъ вкушенія, какъ бы расширяя Свою тѣлесность

силою всемогущества Своего за предѣлы Своего тѣла. И эту, Имъ Самимъ хотя не вкушенную, но однако уже обожженную пищу, Онъ преподаетъ для вкушенія Своимъ ученикамъ: «пріимите, ядите», «пійте отъ нея вси».

Всемогущество Божіе дѣлаетъ здѣсь не существующее существующимъ, т. е. не вкушенные Христомъ хлѣбъ и вино и слѣдовательно, не принятые въ естество Его тѣла и крови, принятыми и освященными. Но оно, простирается и далѣе: то, что еще не совершилось, хотя и имѣло совершиться, становится существующимъ, чѣмъ снова снимаются грани времени, и будущее дѣлается настоящимъ. Именно Господь причащаетъ Своихъ учениковъ Своими тѣломъ и кровію, какъ искупительной жертвой («еже за вы ломимое», «яже за вы и за многія изливаемая») *ранѣе* Своей спасительной смерти, ранѣе Голгофы, и ужъ тѣмъ болѣе ранѣе Своего славнаго воскресенія и на небеса восхожденія). То, что опредѣлено въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ о закланіи Агнца, что уже обозначилось какъ неизбѣжное въ цѣпи временныхъ событій, — Голгофская жертва, здѣсь свидѣтельствуется уже какъ совершившееся. Здѣсь происходитъ снятіе граней времени, ибо на Тайной Вечери Господь совершилъ таинство, которое въ себѣ имѣетъ уже всю силу боговоплощенія («вспоминающе убо вся еже о насъ бывшая: крестъ, гробъ, тридневное воскресеніе, на небеса восхожденіе, одесную сѣденіе, второе и славное паки пришествіе», — молитва священника передъ произнесеніемъ словъ «твоя отъ твоихъ».)

На Тайной вечери Господь преподалъ Себя въ Своемъ тѣлѣ и крови, какъ спасительную *пищу*, черезъ вкушеніе которой совершается соединеніе съ Нимъ. Но Онъ не только содѣлалъ это въ единократномъ актѣ, но и установилъ творить въ Его воспоминаніе, когда Его Самого на землѣ уже не

будеть, на *всѣ времена*. Этимъ открывается новая сторона въ вопросѣ объ Евхаристіи. Когда Господь ее установилъ, Онъ самъ былъ на землѣ въ Своемъ тѣлѣ, здѣсь же, въ горницѣ Іерусалимской, среди Своихъ учениковъ. Причащая хлѣбомъ и виномъ, какъ Своимъ тѣломъ и кровію, Онъ имѣлъ предъ ними Свое тѣло и кровь непосредственно, и хлѣбъ и вино были бы только особымъ *образомъ вкушенія* самого пречистаго тѣла и крови. Пища евхаристическая была совершенно тождественна съ этимъ тѣломъ и кровію, такъ что по существу ученики *пріобщились этого тѣла и крови*. Но вопросъ существенно измѣняется, какъ только мы вводимъ въ разсмотрѣніе тотъ фактъ, что Евхаристія установлена на *всѣ времена*, когда Господь вознесшійся уже *не* будетъ присутствовать на землѣ тѣлесно. И прежде всего, къ какому времени, слѣдуетъ относить дѣйствительное начало совершенія Евхаристіи во исполненіе Божественнаго установленія, съ чѣмъ связана и когда наступить эта возможность?

Евхаристія, какъ и всѣ таинства церковныя, стала возможна только черезъ сошествіе Св. Духа, и въ Дѣян. Апост. первое упоминаніе о «преломленіи хлѣба» естественно встрѣчается лишь послѣ Пятидесятницы: 2, 42: «и они (увѣровавшіе) постоянно пребывали въ ученіи апостоловъ, въ *общеніи и преломленіи хлѣба и въ молитвахъ*». Напротивъ, до Пятидесятницы (но послѣ Вознесенія) просто говорится: 1, 14: «*всѣ* они единодушно пребывали въ *молитвѣ и моленіи съ* (нѣкоторыми) женами и Марією, матерію Іисуса, и съ братіями Его» (какъ и о самомъ днѣ Пятидесятницы, *передъ* самымъ сошествіемъ Св. Духа, говорится просто: 2, 1: «*всѣ* они были единодушно *вмѣстѣ*»). Духъ Св. Своею совершительною силой дѣлаетъ ощутительнымъ присутствіе Христа въ Церкви и въ таинствахъ. И, въ частности, преложеніе св. Даровъ

совершается «Духомъ Твоимъ Святымъ» (Лит. свв. Іоанна Злат. и Василия В.).

Преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы въ таинствѣ Евхаристіи совершается уже не въ личномъ присутствіи Христа, ибо вознесшійся Господь, удалившись отъ земли, пребываетъ одесную Отца на небесахъ. И такимъ образомъ устанавливается иное, новое соотношеніе между хлѣбомъ и виномъ, какъ вещами этого міра, пищею земною, и тѣломъ и кровію Господа въ прославленномъ состояніи воскресенія, вознесенія, одесную Отца сѣдѣнія, т. е. премірнаго, сверхкосмическаго или сверхфизическаго пребыванія. Конечно, это Тѣло, по существу тождественное съ зачатымъ во чревѣ Маріи, рожденнымъ и жившимъ на землѣ, страдавшимъ и погребеннымъ, воскресшимъ и вознесшимся. Гробница была пуста по Воскресеніи, и тѣла во гробѣ не было, остались однѣ пелены и платъ, какъ и въ Вознесеніи «облако взяло Его изъ вида ихъ» (Д. А. 1, 9). Однако эта самотождественность соединяется съ такимъ измѣненіемъ прославленнаго тѣла по сравненію съ земнымъ, что это отражается и въ его отношеніи къ міру: тѣло Господа, принадлежавшее къ этому міру до воскресенія и даже еще до вознесенія, нынѣ уже не принадлежитъ ему, является сверхмірнымъ, метакосмичнымъ. Отсюда и вытекаетъ постановка евхаристической проблемы.

Нужно остановиться внимательно на тѣхъ чертахъ, которыя содержитъ Евангеліе относительно воскресшаго тѣла Господа. Прежде всего, слѣдуетъ установить, что, хотя Господь и пребываетъ на землѣ до Своего Вознесенія, однако *инымъ* образомъ, нежели до Воскресенія: Онъ не живетъ съ учениками, но только *является* имъ («явилъ себя живымъ... въ продолженіи сорока дней являлся имъ». Д. А. 1, 3), причемъ эти явленія Его не зависятъ отъ законовъ природнаго міра, но подчинены

лишь Его произволенію. Онъ является ученикамъ дверемъ затвореннымъ (Іо., 20, 19, 26), и Онъ скрывается изъ глазъ, становясь невидимъ Лукѣ и Клеопѣ, когда они узнали Его. Замѣчательно, между прочимъ, что явленія эти не имѣютъ той принудительности, какая свойственна физической очевидности: даже ученики — «овіи усумнѣшася» (Мѡ. 28, 17), такъ что Господь, явившись одиннадцати, «упрекалъ ихъ за невѣріе и жестокосердіе ихъ, что видѣвшимъ Его воскресшаго не повѣрили» (Мѡ. 16, 14). Заслуживаетъ вниманія и то, что и въ явленіи Своемъ Іисусъ бываетъ не сразу узнанъ, и не только двумя учениками на пути втеченіе цѣлаго дня бесѣды, но и любящей и вѣрной Маріей Магдалиной, принимающей Его за садовника (Іо., 20, 15). Это явленіе было, очевидно, столь далеко отъ непосредственной, физической, самоочевидности, что оставляло мѣсто неувѣренности, сомнѣнію, недоумѣнію, какъ это совершенно ясно свидѣтельствуется изъ разсказа Лк. 24, 36-40: «когда они говорили о семъ, самъ Іисусъ сталъ посредѣ ихъ и сказалъ имъ: миръ вамъ. Они, смутившись и испугавшись, *подумали, что видятъ духа*. Но Онъ сказалъ имъ: что смущаетесь, и для чего-такія мысли входятъ въ сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и ноги Мои, это — Я самъ; осяжите Меня и рассмотрите, ибо духъ плоти и костей не имѣетъ, какъ видите у Меня. И сказавъ это, показалъ имъ руки и ноги». Здѣсь заслуживаетъ вниманія, что и Господь снисходитъ къ этому недоумѣнію и предлагаетъ имъ возможность чувственно («осяжите») удостовѣриться въ подлинности явленія. И эта же черта («показалъ имъ руки и ноги и ребра Свои» Іо., 20, 20) повторяется въ разсказѣ Евангелія отъ Іоанна объ явленіи ученикамъ (тождественномъ или отличномъ отъ явленія одиннадцати, описанномъ въ Евангеліи отъ Луки), и этотъ же смыслъ особливаго чувственного удо-

стовѣренія имѣеть и разсказъ объ ап. Θомѣ (10, 20, 26-27). Всѣ эти черты съ необходимостью наводятъ на мысль, что *явленіе* Воскресшаго Господа *отличалось* отъ Его тѣлеснаго пребыванія, которое никогда не вызывало сомнѣнія и не нуждалось въ удостовѣреніи, обладая самоочевидностью непререкаемой.*) Сюда присоединяется и еще одна черта, подтверждающая нѣкую недосыгаемость воскресшаго тѣла Иисусова непосредственному чувственному воспріятію, въ явленіи Маріи Магдалинѣ, когда она привычнымъ движеніемъ хотѣла коснуться ногъ Иисусовыхъ. «Иисусъ говоритъ ей: не прикасайся ко Мнѣ, ибо я еще не восшелъ ко Отцу Моему, а иди къ братьямъ Моимъ и скажи имъ: восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему, къ Богу Моему и Богу вашему». (Іо., 20, 17). Это устраненіе самой возможности прикосновенія полагаетъ качественную, принципіальную грань между нашей тѣлесностью и тѣлесностью Воскресшаго Господа, причемъ эта грань прямо связывается съ сообымъ состояніемъ *восхожденія* ко Отцу. Этому не противорѣчитъ, однако, что Господь, здѣсь показавъ недоступность Своего тѣла прикосновенію, въ другихъ явленіяхъ нарочито давалъ Себя прикасаться. Ради увѣренія учениковъ Господь дѣлалъ очевидною ту *связь* между Собою и міромъ вещественнымъ, между Своимъ тѣломъ воскресшимъ до воскресенія, являя ихъ *тождественность*, но не уничтожая и *инаковости* (между тѣмъ какъ въ словахъ Его Маріи Магдалинѣ указана именно эта инаковость). Такое соединеніе тождественности и инаковости тѣла Господа въ дни Его земного служенія и въ прославленіи послѣ

*) Какъ и говорится: «о томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали, и что осязали руки наши, о Словѣ жизни, ибо жизнь явилась и мы видѣли и свидѣтельствуемъ». (1. Іо. I, 1-2).

Воскресенія утверждается здѣсь какъ догматическая антиномія.*)

Эту связь Своего воскресшаго и прославленнаго тѣла съ земнымъ, принадлежащимъ этому міру, эту антиномическую тождественность, соединенную съ инаковостью, Господь подтверждаетъ, согласно Евангелію отъ Луки и отъ Іоанна, еще наиболѣе нагляднымъ путемъ: черезъ вкушеніе пищи. «Когда же они отъ радости еще не вѣрили и дивились, Онъ сказалъ имъ: «есть ли у васъ здѣсь какая пища?» Они подали ему часть печеной рыбы и сотоваго меда, и *възявъ глѣзъ предъ ними*» (Лк. 24, 41-43). Съ большой вѣроятностью можно думать, что и на озерѣ Тиверіадскомъ Господь, принявшій участіе въ обѣдѣ съ учениками, также вкушалъ предъ ними (Іо., 21, 12-13). Конечно, вкушеніе пищи является ненужнымъ для самого Господа, ибо Его воскресшее и уже безсмертное тѣло отъ него не зависитъ. И, конечно, это вкушеніе пищи не могло имѣть значенія *питанія* для прославленнаго тѣла Господа. Однако этой *возможностью* вкушенія пищи свидѣтельствуется наличность остающейся *связи* между земнымъ, смертнымъ, и воскресшимъ, безсмертнымъ, тѣломъ Господа. Вкушеніе пищи воскресшимъ Господомъ, имѣющее такое принципиальное значеніе для догматическаго ученія объ Евхаристіи, сближается по значенію съ предоставленіемъ рукъ, ногъ и реберъ для осязанія: оно удостоверяетъ тождественность земного тѣла Господа, этому міру принадлежавшаго, и Его воскресшаго тѣла, ему не принадлежавшаго, устанавливаетъ непо-

*) Эта же антиномическая тождественность иначе подтверждается въ словахъ ап. Павла, гдѣ онъ приравниваетъ явленія воскресшаго Господа до Вознесенія съ Его явленіемъ ему самому уже въ небесной славі: «явился (Иисусъ) Кифѣ, потомъ двѣнадцати; потомъ явился болѣе нежели 500 братіямъ, въ одно время... потомъ явился Іакову, также всѣмъ постоламъ, а *послѣ всѣхъ явился и мнѣ* какъ (нѣкоему) извергу». (I Кор. 15, 5-8).

средственную связь между ними въ такой мѣрѣ, что одно переходитъ въ другое безъ нарушенія своего собственнаго бытія. Вкушеніе пищи не было иллюзіей или видимостью, которой не соотвѣтствовала дѣйствительность, какъ бы родомъ гипнотическаго внушенія, но оно и не было такимъ принятіемъ пищи, какое было свойственно Христу въ дни Его земной жизни (въ частности даже и на Тайной Вечери). Также и руки, ноги и ребра, хотя могли быть показаны Господомъ и, конечно, для этого имѣли свою реальность, однако они не были уже доступны для цѣлованія, омовенія слезами и муромъ и вытиранія ихъ власами, вообще уже не подлежали нашей чувственности, хотя и, по особому изволенію Божію, могли становиться ей доступны. И это же можно сказать и вообще относительно *явленій* Господа по воскресеніи: они не были чисто духовны, каковы явленія ангеловъ (и, м. б., посмертныя явленія усопшихъ, насколько они дѣйствительны), но они и не были чувственно матеріальны, какъ и тѣло Господа, не связанное уже пространственностью и непроницаемостью вещества. Господь могъ являть Себя *черезъ* вещество, но не *въ* веществѣ. Само тѣло Господа не было вещественнымъ, хотя и сохраняло связь съ веществомъ, изъ котораго оно возстало силою воскресенія. Это и было Преображеніемъ земного, душевнаго тѣла въ тѣло духовное. Эту трансфизитность тѣла, удерживающаго, однако, связь съ міромъ, одновременная и принадлежность, и трансцендентность этому міру до сихъ поръ еще не умѣетъ выразить въ своихъ терминахъ религіозная философія.

Однако, этой дистинкціей между тѣломъ въ физическомъ и въ сверхфизическомъ состояніи*) не

*) Теософы, которые беззаботны относительно философской, точности, различаютъ эти состоянія, какъ «планы» или «тѣла»: физическое и эфирное. Христосъ являлся ученикамъ послѣ воскресенія въ эфирномъ тѣлѣ и они видѣли Его на эфирномъ планѣ, особымъ образомъ ясновидѣнія.

исчерпывается проблема отношенія воскресшаго тѣла Христова къ міру съ его тѣлесностью. Новую грань здѣсь образуетъ Вознесеніе. Эту грань устанавливаетъ и самъ Господь въ словахъ Своихъ Маріи Магдалинѣ: не «восшелъ», но «восхожу ко Отцу», и восшествіе это совершается въ Вознесеніи.

По Воскресеніи Своемъ Господь, хотя и не жилъ съ учениками, а только являлся имъ, однако оставался на землѣ, въ предѣлахъ этого міра, принадлежалъ къ нему, пребывая въ таинственномъ состояніи *восхожденія*, совершающагося («восхожду ко Отцу Моему»), но еще не совершившагося («еще не восшелъ ко Отцу Моему»). Это восхождение окончательно совершается въ Вознесеніи, которое означаетъ удаленіе Христа изъ этого міра. О Вознесеніи Господнемъ сообщаетъ кратко ев. Маркъ (16, 19): «Господь вознесся на небо и возсѣлъ одесную Бога», пространнѣе ев. Лука (24, 51): «И, когда благословлялъ ихъ, сталъ отдаляться отъ нихъ и возноситься на небо», и въ Дѣян. Ап. (1, 9): «Онъ поднялся въ глазахъ ихъ, и облако взяло Его изъ вида ихъ». Здѣсь самое событіе только обозначено въ образахъ внѣшняго отдаленія съ поднятіемъ на воздухъ (какъ это и изображается на иконѣ). Но оно знаменуетъ удаленіе, исчезновеніе изъ этого міра уже окончательное: и ранѣе Господь скрывался изъ глазъ учениковъ послѣ явленія Своего, становясь невидимымъ (Лк. 24, 21), какъ бы истаеая предъ ними. Теперь же это удаленіе совершается не въ пространство, не въ даль, но въ высь, «въ небо». Оно было пережито, прочувствовано учениками, какъ *уходъ* изъ этого міра, имъ предуказанный. Въ прощальной бесѣдѣ Господь говоритъ объ этомъ: «Дѣти, не долго уже быть Мнѣ съ вами... куда Я иду, вы не можете прійти (Іо., 13, 33)... когда я пойду и приготовлю вамъ мѣсто, приду опять и возьму васъ къ Себѣ... еще немного, и міръ не увидитъ Меня (14, 3)...

иду ко Отцу Моему (14, 12, 16, 16)... лучше было вамъ чтобы Я пошелъ, ибо, если не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ; а если пойду, то pošлю Его къ вамъ (16, 7)... Я исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ, и опять оставляю міръ и иду ко Отцу (16, 28)... и нынѣ прослави Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра» (17, 5). Въ Евангеліи отъ Іоанна нѣтъ прямого разсказа о Вознесеніи Господнемъ, какъ у ев. Марка и Луки. Вѣрный обычному своему правилу, онъ не повторяетъ, но восполняетъ ихъ повѣствованіе. Въ данномъ случаѣ онъ даетъ, такъ сказать, богословіе Вознесенія, которое и составляетъ центральную ось прощальной бесѣды: удаленіе Христа изъ міра, т. е. Вознесеніе, и пришествіе Утѣшителя. Иными словами, тому, что символически ознаменовалось какъ событіе въ мірѣ физическомъ, здѣсь дается смыслъ и сила метафизическая или метакосмическая: удаленіе Христа изъ міра, которое естественно напрашивается на сопоставленіе съ Его пришествіемъ въ міръ — («въ мірѣ былъ» (Іо., 1, 10) и Его новымъ, вторымъ пришествіемъ въ міръ. *Облако*, взявшее Христа (Д. А. 1, 9), есть Слава Божія, согласно прощальной молитвѣ (Іо. 17, 5), подобно тому какъ и въ Преображеніи Господнемъ «свѣтлое облако осѣнило ихъ» (Мѡ. 17, 5 — Мр., 9, 7. — Лк. 9, 34), и изъ него раздался гласъ Отца, свидѣтельствующій о Сынѣ. Облако и въ Вѣтхомъ Завѣтѣ есть знакъ присутствія Божія и Славы Божіей,*) и сокрытіе в облакѣ означаетъ пріятіе Божественной Славы. Что же означаетъ это?

Прежде всего, послѣ Вознесенія, возстановляется ли то же положеніе, которое было до боговоплощенія? Очевидно, нѣтъ, ибо боговоплощеніе имѣетъ пребывающее значеніе. Объ этомъ говорятъ

*) Ср. моя *Купина Неопалимая*, экскурсъ о Славѣ Божіей.

намъ конецъ Евангелія отъ Матѳея 28, 18, 20 «и приблизившись Іисусъ сказалъ: дана мнѣ всякая власть на небѣхъ и на землѣ... и се Я съ вами во вся дни до скончанія вѣка. Аминь». Здѣсь засвидѣтельствована, какъ вновь данная, не Божеская только, но и Богочеловѣческая власть на землѣ и новая нерузлучимость съ человѣчествомъ, и потому Вознесеніе обозначаетъ не *отсутствіе*, но *новое присутствіе*, пребываніе Христа съ учениками. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ Вознесеніи свидѣтельствуется и нерушимость боговоплощенія, ибо оно совершилось именно съ тѣломъ и относительно тѣла, и къ этому тѣлесному бытію относится: «и сѣдѣ одесную Бога» (Мр. 16, 19), что и составляетъ твердое вѣрованіе Церкви. Итакъ, Вознесеніе означаетъ не развоплощеніе, но, если такъ можно выразиться, увѣковѣченіе боговоплощенія, имѣющаго силу въ небесахъ и на землѣ: именно такой смыслъ имѣетъ образъ «одесную сѣдѣнія».

Прославленное тѣло Христа, исполнившее свое «восхожденіе», приобрѣло совершенную духовность, и это духовное тѣло способно присутствовать на небесахъ одесную Бога Отца. Оно не является несомѣстимымъ съ абсолютной духовностью Божіей, съ той истинной, что Богъ есть Духъ. Однако такая духовность тѣла, не означаетъ ли полной его спиритуализаціи, равносильной развоплощенію? Нѣтъ, не означаетъ, и въ этомъ все дѣло. Хотя и совершенно духовное и потому абсолютно чуждое мірового вещества или плотяности тѣло Господа сохраняетъ всю силу тѣла, оно есть тѣло, хотя лишь динамическое. Но это динамическое состояніе не есть лишь одна потенціальность, какъ бы вслѣдствіе безсилія, но, наоборотъ, полное овладѣніе тѣлесностью («дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли»), которая уже не нуждается въ какомъ-либо частномъ образѣ тѣла, будучи тѣломъ вообще. Оно имѣетъ силу облекаться въ тѣ-

лесный образъ соотвѣтственно нуждамъ духа, который всегда индивидуаленъ, поскольку поставленъ. И тѣло вообще поэтому есть или становится, имѣетъ въ себѣ энергію становиться опредѣленнымъ индивидуальнымъ тѣломъ. Поэтому и тѣло Христово сохраняетъ язвы и общую тяжественность своего образа и послѣ воскресенія, и во второмъ славномъ пришествіи, какъ это нарочито подтверждено ангелами: «сей Іисусъ, вознесшійся отъ васъ на небо, придетъ такимъ же образомъ, какъ вы видѣли Его восходящимъ на небо» (Д. А. I, 11). Сущность тѣла заключается не въ матеріальныхъ частицахъ міра, въ него входящихъ и изъ него выходящихъ (и въ этомъ смыслѣ тѣло не замкнуто въ себѣ, но открыто для міра), а въ особой силѣ, которая присуща духу для воплощенія. Въ этой способности духа создавать себѣ свое тѣло и жить въ немъ состоитъ природа человѣка какъ воплощеннаго духа. Въ этомъ воплощеніи человѣческаго, такъ же какъ и божественнаго духа можно различить двѣ стороны: духовное тѣло, какъ способность и силу духа къ воплощенію, и тѣло вещественное, какъ осуществленіе этой духовной энергіи, этого мыслеобраза, изъ мірового вещества, изъ «земли» какъ единого общаго источника всякой тѣлесности. При этомъ осуществленіи могутъ быть разныя степени адекватности: *смертное* тѣло вообще неадекватно своей идеѣ, вслѣдствіе слабости духа овладѣть его веществомъ; напротивъ, прославленному, воскресшему тѣлу Господа въ высочайшей степени свойственна такая адекватность. Ему дана «всякая власть на небеси (какъ Богу) и на земли», какъ человѣку, почему это прославленное тѣло и пріобрѣтаетъ всѣ свойства, ему присущія. Во время несовершившагося, но еще совершающагося «восшествія», между Воскресеніемъ и Вознесеніемъ, очевидно, и происходитъ это для насъ непостижное одуховленіе, переходъ

тѣла Господа въ состояніе чистой духовности. Эта «побѣда Господа надъ смертью», эта «всякая власть», Ему данная, приобрѣтена Имъ не силою Божьяго всемогущества Творца надъ твореніемъ, но Его человѣческимъ естествомъ, подвигомъ человѣческаго усилія и человѣческой жизни, хотя и нераздѣльной въ Немъ съ Божествомъ. Какъ воистину человѣкъ, Онъ осуществляетъ послушаніемъ до конца такую предѣльную адекватную человѣчность, что она выражается въ совершенномъ овладѣніи Своей тѣлесностью, а стало, быть, и въ освобожденіи отъ нея, какъ начала ограничивающаго, коснаго, непослушнаго. Духовное тѣло, тѣло Вознесенія, уже перестаетъ зависѣть отъ тѣлесности. Оно не становится отъ этого безформеннымъ, какъ бы безтѣлеснымъ, но оно само обладаетъ своей формой, есть эта чистая форма. Вознесшееся тѣло Господа, отдѣлившееся отъ міра и утерявшее черезъ это его тѣлесность и вещественность, не теряетъ своихъ энергетическихъ свойствъ, какъ индивидуальнаго образа духа, его внѣшней формы (хотя здѣсь внѣшнее и внутреннее намъ приходится различать уже въ области духовной). Тѣмъ не менѣе, въ состояніи своемъ оно, дѣйствительно, *отдѣлено* отъ вещественной тѣлесности этого міра, которую оставило при Вознесеніи. Однако, и это разлученіе или оставленіе есть состояніе, а не существо этого прославленнаго тѣла, и оно имѣетъ измѣниться во второмъ пришествіи, когда это тѣло снова одѣнется въ земную одежду, чтобы быть доступнымъ сынамъ этого міра, когда Господь *явится* или снова *придетъ* въ этотъ міръ видимо, т. е. дастъ своему духовному тѣлу космическое одѣяніе, ему свойственное, хотя для Него самого и не необходимое. Таково соотношеніе между Вознесеніемъ и Парусіей, Вторымъ Пришествіемъ. Тѣло дѣлается тѣломъ не чрезъ матеріальный его составъ, но чрезъ внутреннюю форму, обладающую

способностью одѣянiя въ вещество этого міра, какъ художественный образъ, воплощающійся въ пластическомъ матеріалѣ.

Сказанное различіе между тѣломъ въ себѣ, или духовнымъ, и тѣломъ въ земномъ, неадекватномъ, ограниченномъ воплощеніи находитъ для себя прямое догматическое основаніе въ ученіи ап. Павла о воскресеніи I Кор. 15. Здѣсь *силу* тѣла воскресенія апостолъ уподобляетъ зерну: «когда ты сѣешь, то сѣешь не тѣло будущее, а голое зерно... но Богъ даетъ ему тѣло, какъ хочетъ, и каждому сѣмени свое тѣло» (37-38). Далѣе апостолъ различаетъ «тѣла небесныя и тѣла земныя» (40), и «тѣла душевныя и тѣла духовныя» (44), причемъ «какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ небснаго» (48), «тѣлесному сему надлежитъ облечься въ безсмертное» (53). Это различіе двухъ тѣлъ, или двухъ аспектовъ тѣлесности, которыя выражаются противоположеніемъ небснаго (въ соотвѣтствіи Господню тѣлу Вознесенія) и земного, духовнаго и тѣлеснаго, особенно въ связи съ сопоставленіемъ зерна и вырастающаго изъ него тѣла, утверждаютъ насъ въ двоякомъ пониманіи тѣла. Тѣло духовное свойственно всѣмъ воплощеннымъ духамъ (въ отличіе отъ силъ безплотныхъ), тѣло же душевное свойственно тѣлесному состоянію человѣка, когда онъ не владѣетъ тѣломъ, но наоборотъ, тѣло владѣетъ имъ. Въ будущемъ вѣкѣ духовныя тѣла, облекшись въ нетлѣніе, станутъ способными держать свою форму, а все вещество міра станетъ общей матеріей, тѣломъ для всего человѣчества (черезъ что преодолѣна будетъ пространственная дробимость, непроницаемость и раздѣленіе).

Здѣсь слѣдуетъ еще разъ возвратиться къ католическому пониманію, которое лежитъ въ основѣ теоріи трансубстанціаціи. По этой теоріи Христосъ присутствуетъ въ таинствѣ *substantialiter*, но не

accidentaliter, напротивъ, на небесахъ, одесную Отца, Онъ присутствуетъ въ Своемъ собственномъ видѣ descriptive et definitive, слѣдовательно и accidentaliter. Согласно этому пониманію, земное тѣло Спасителя въ пространственномъ образѣ, какъ оно было на землѣ, занимаетъ теперь мѣсто въ небесахъ, одесную Отца, причемъ и «небеса», и «одесную Отца» понимаются такъ же какъ *мѣсто*, только отличающееся отъ прежняго мѣста его пребыванія на землѣ. Грубость и, можно сказать, суетность такого представленія удивительна. Метафизическое удаленіе изъ этого міра со всею его временностью и пространственностью въ Вознесеніи здѣсь приравнивается физическому удаленію тѣла Христа въ другое мѣсто, именно съ земли на небо. Но «небо» совсѣмъ не есть мѣсто въ астрономическомъ пространствѣ, напротивъ, Вознесеніе состоитъ въ совершенномъ оставленіи міра, которое сопровождается переходомъ тѣла Христова въ состояніе духовное, свободное отъ космическаго вещества. Это — не *развоплощеніе*, но въ извѣстномъ смыслѣ дематеріализація. Въ Вознесеніи завершается «восхожденіе ко Отцу». Воскресшее и прославленное тѣло Господа приобретаетъ такую духовность, для которой становится естественнымъ удаленіе изъ міра. Поэтому, *по состоянію* (т. е. accidentaliter и descriptive) между земнымъ и прославленнымъ, вознесшимся тѣломъ Господа существуетъ не тождественность, но противоположность, и небо, куда вознесся Господь, есть не мѣсто, но состояніе духовной тѣлесности, такъ же какъ и одесную Отца сѣдѣніе. Оно означаетъ что Господь, удалившись изъ міра, не пересталъ быть человекомъ, имѣющимъ тѣло, однако это тѣло сдѣлалось столь духовно, что оно не препятствуетъ Его пребыванію на небесахъ одесную Отца, какъ и до воплощенія. Оно сохраняетъ всю свою энергетическую тѣлесность, но это не препятствуетъ пребыванію

въ небѣ, т. е. духовномъ мірѣ. *) Второе же пришествіе Христово, по отношенію къ Вознесенію, имѣетъ то значеніе, что Господь Свое тѣло снова дѣлаетъ не только духовнымъ, но и земнымъ, становится доступнымъ, видимымъ міру, *является* ему. Однако этотъ переходъ тѣла Господа отъ земной плоти (σάρξ) въ прославленное и духовное состояніе не нарушаетъ его единства и самотождественности во всѣхъ состояніяхъ. Прежде всего, это тожество установимо въ отношеніи между тѣломъ до воскресенія и послѣ воскресенія. Въ частности евангельскія свидѣтельства сводятся къ тому, что послѣ воскресенія Христова, гробъ былъ пустъ, и въ немъ тѣла не оказалось. По Евангелію Мѣ. 28, 6, ангелъ, отвалившій камень, говорилъ мироносицамъ: «Его нѣтъ здѣсь» (и далѣе слѣдуетъ разсказъ, какъ первосвященники со старѣйшинами, узнавъ о томъ, подкупили воиновъ для распространенія слуха, что ученики украли тѣло: 28, 11-15. Тоже и у Мр. 16, 6. У Лк. 24, 3 также говорится, что мироносицы «вошедши, не нашли тѣла Господа Иисуса» (ср. 24, 23). Евангелистъ Іоаннъ восполняетъ этотъ разсказъ еще новыми чертами: когда Петръ и Іоаннъ пришли ко гробу, то тамъ видимы были «однѣ пелены лежащія и платъ, который былъ на главѣ Его, не съ пеленами лежащій, но особо свитый на другомъ мѣстѣ» (Іо., 20, 7-8). Господь при явленіяхъ Своихъ ученикамъ удостоверялъ ихъ въ дѣйствительности и тождественности Своего тѣла, показывая руки и ноги Свои и предлагая Себя осязать всѣмъ (Лк. 24, 39-40, Іо. 20.20), и особо апостолу Фомѣ (Іо. 20, 24-25). Какъ понимать это тожество тѣла, лежавшаго во гробѣ, съ тѣломъ воскресшимъ? Имъ не устраняется то раз-

*) Въ отношеніи къ этому тѣлу католическія сужденія о сѣдѣніи одесную Отца descriptive и defenitive, съ наличіемъ нынѣш. ихъ свойствъ или акциденцій, есть явный антропоморфизмъ.

личеніе ихъ по состоянію, которое столь вырази-тельно и безспорно засвидѣтельствовано тѣми же Евангеліями. Очевидно, здѣсь имѣется разные образы тѣлесности Господней, которые *переходятъ* одинъ въ другой, сохраняя одновременно и это свое различіе и тождественность. Если тѣло Господа не осталось во гробѣ по воскресеніи, то это все же и не означаетъ, что воскресеніе подобно пробужденію отъ сна или обморока этого самого тѣла. Воскресеніе сопровождается глубокимъ измѣненіемъ этого же самого тѣла.*) Поэтому отсутствіе тѣла во гробѣ по воскресеніи не означаетъ, что именно данное матеріальное тѣло сохранилось и увѣковѣчено въ тѣлѣ прославленномъ, оно существенно измѣнилось. Въ явленіяхъ ученикамъ Господь дѣлаетъ тѣлесность Свою ощутимой, какъ бы возвращаетъ плоть Свою міру. Въ Вознесеніи же прекращается эта являемость. «Восхожденіе» къ Отцу, которое таинственно и для насъ недовѣдомо совершалось втеченіе 40 дней пребыванія Господа на землѣ послѣ Воскресенія, свершилось въ Вознесеніи. Въ немъ Господь тѣлесно отдѣляется отъ міра, оставляетъ твореніе, чтобы возвратиться къ славѣ, которую Онъ имѣлъ у Отца «прежде бытія міра» (Іо. 17, 5), къ божественной надмірности Своей. Вознесеніе въ этомъ смыслѣ есть прямая проиоволожнѣность Рождества Христова. Въ немъ Господь вступаетъ въ міръ изъ премірности Своей, Творецъ отождествляется съ твореніемъ черезъ вочеловѣченіе, Невмѣстимый вмѣщается, Вѣчный живетъ во времени. Вознесеніе же есть обратный переходъ изъ временнаго и тварнаго міра въ вѣчное, божественное бытіе. Однако связь съ міромъ,

*) Это измѣненіе въ отношеніи ко всему человѣчеству и устанавливаетъ ап. Павелъ: «сѣется въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи, сѣется въ уничиженіи, возстаетъ во славѣ; сѣется въ немощи, возстаетъ въ силѣ; сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное» (I Кор. 15, 2-44).

сила боговоплощенія остается нерушимой и послѣ удаленія Христа изъ міра, и эта мысль выражается такъ, что Господь вознесся на небо со Своею пречистою плотію и съ нею сѣдитъ одесную Отца, и твореніе получило доступъ въ область божественнаго бытія («иже о насъ исполнивъ смотрѣніе и яже на земли соединивъ небеснымъ» — кондакъ Вознесенія). Здѣсь мы имѣемъ снова *антиномическое* опредѣленіе, оба члена котораго, тезисъ и антитезисъ, неразрывно связаны между собою: тѣло Христово, принадлежащее человѣческому естеству и этому міру, возносится, удаляется изъ этого міра, мірооо становится премірнымъ, принадлежитъ уже божественной жизни, являя совершенное обоженіе человѣческаго естества, но и совершенное вочеловѣченіе божескаго.

Здѣсь-то мы и находимъ основаніе евхаристическаго догмата. Удалившись изъ міра, Господь сохраняетъ всю связь съ нимъ: «дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли», и эта связь существуетъ не только духовно, чрезъ духовное вселеніе Христа въ человѣка) «живу не ктому азъ, но живу въ мнѣ Христосъ»), но и тѣлесно. *Восходя* отъ земного состоянія тѣла къ прославленному и воскресшему, Господь не упраздняетъ этого состоянія, какъ пройденную и совершенно оставленную ступень, но его включаетъ въ Свое Богочеловѣчество. По силѣ этого соотношенія, Господь будучи въ воскресшемъ тѣлѣ Своемъ уже недоступнымъ для чувственнаго воспріятія учениковъ, *является* имъ, вновь принимая для этого образъ Своего земного тѣла, даже давая ему полную зсязаемость, хотя она ему уже не соотвѣтственна. Еще болѣе разительнымъ является то, что Господь *вкушаетъ земную пищу* предъ учениками, разумѣется, уже не имѣя въ ней никакой нужды, каковую и Онъ имѣлъ въ «дни плоти Своей» (Евр. 5, 7), когда Онъ, послѣ 40-дневнаго поста, «послѣди взал-

ка» (Мѡ. 4, 2 — Лк. 4, 2). Теперь же, конечно, не для удовлетворенія собственной потребности спросилъ Онъ Своихъ учениковъ: «дѣти, имѣете ли нѣчто сѣдное?» (Лк. 24, 41), но для того, чтобы съ тѣмъ большей очевидностью показать, что Онъ не «духъ», который «не имѣетъ плоти и костей, какъ видите у Меня» (Лк. 24, 39). Иными словами, хотя Онъ и обладалъ тѣломъ духовнымъ, однако не сталъ оттого духомъ безплотнымъ, Онъ не разлучился съ тѣломъ Своимъ, но удержалъ связь съ нимъ. И во свидѣтельство этого «вземъ предъ ними яде» (Лк. 24, 23) часть рыбы и сотоваго меда. Эта часть, вкушаемая Господомъ, тѣмъ самымъ прелагалась въ плоть и кровь Его по силѣ этого вкушенія, подобно тому, какъ и «въ дни плоти Его» вкушаемая Имъ пища (что и было отмѣчено въ уже приведенныхъ текстахъ св. Григорія Нисскаго и св. Іоанна Дамаскина). Не имѣя вещественнаго тѣла, Онъ принимаетъ его согласно произволению. Въ этомъ смыслѣ пребываніе Господа на землѣ послѣ Воскресенія являетъ эту связь Его прославленнаго тѣла съ міромъ, оно есть сама эта связь *in actu*. Господь во дни Своего пребыванія на землѣ, въ страданіяхъ и воскресеніи, приобрѣлъ «всякую власть» на землѣ по богочеловѣческому Своему естеству, такъ что тѣло уже не властно надъ Богочеловѣкомъ, но вполне Ему послушно.

Непосредственная связь съ міромъ прекращается съ Вознесеніемъ, однако не уничтожается она сама. То, что Господь возносится съ тѣломъ, именно означаетъ, что связь Его съ міромъ не только не прекращается, но получаетъ окончательную нерушимость для вѣчности. Сѣдніе Сына на небесахъ одесную Отца съ тѣломъ Своимъ означаетъ обладаніе всей *силой* тѣлесности, духовной энергіей тѣла. Это и есть *тѣло духовное*, которое съ точки зрѣнія земной вещественности даже не есть тѣло,

ибо совершенно свободно отъ вещества, однако послушнаго его велѣнію. Это развеществленіе духовнаго тѣла, которое сохраняетъ полную способность къ новому во-веществленію, отлично отъ развоплощенія. Последнее онтологически совершенно противоположно духовному *тѣлу*, ибо во-все отрицаетъ возможность новаго во-веществленія, мнимо его преодолевая (у Оригена, какъ и въ разныхъ теософскихъ ученіяхъ). Развитое ученіе о духовномъ тѣлѣ ничего общаго не имѣетъ и съ протестантской *ubiquitas*, согласно которой тѣло Христово, не будучи ограничено мѣстомъ, присутствуетъ всюду, *ubique*, подобно міровому эфиру или электричеству, хотя это присутствіе становится явнымъ и ощутимымъ лишь въ причащеніи. Господь духовнымъ тѣломъ Своимъ не присутствуетъ ни въ какомъ мѣстѣ, п. ч. вообще въ сверхпространственности Своей превыше мѣста, но и по волѣ Своей можетъ входить въ пространство и тогда являть Себя въ опредѣленномъ мѣстѣ. Теорія *ubiquitas* относительно Евхаристіи грѣшитъ тѣмъ же католическимъ матеріализмомъ, который хочетъ преодолѣть.

Теперь мы можемъ обратиться уже прямо къ евхаристическому догмату, къ ученію о преложеніи св. Даровъ.

Прот. С. Булгаковъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

ИЗЪ ЭТЮДОВЪ О ЯКОВЪ БЕМЕ*)

ЭТЮДЪ I. УЧЕНИЕ ОБЪ UNGRUND'Ъ И СВОБОДЪ.

»Im Wassr lebt der Fisch, die Pflanze in der Erden,
Der Vogel in der Lnft, die Sonn am Firmament,
Der Salamander muss in Feuer erhalten werden,
Und Gotts Herz ist Iacob Böhme's Element».

Angelus Silesius.

I.

Яковъ Беме долженъ быть признанъ величайшимъ изъ христіанскихъ гностиковъ. Слово гнозисъ употребляю я здѣсь не въ смыслѣ ересей первыхъ вѣковъ христіанства**), а въ смыслѣ знанія

*) Изданіе, которымъ я пользуюсь и по которому я привожу цитаты — «Jakob Böhme's Sämmtliche Werke herausgegeben von K. W. Schiebler» въ семи томахъ, 40 годовъ XIX в. Изъ книгъ о Беме я использовалъ: F r. B a a d e r «Vorlesungen über J. Böhme's Theologumena und Philosopheme». Dritter Band «Sämmtliche Werke» 1852 и его же «Vorlesungen und Erläuterungen zu J. Böhme's Lehre». Dreizenter Band «Sämmtliche Werke» 1855; M. KARRIERE. «Die philosophische Weltanschauung der Reformationzeit» (есть большая глава о Беме) ; MARTENSEN. «Jakob Böhme. Theosophische Studien»; HARLESS. «Jakob Bohme und die Alchimisten»; EMILE BOUTROUX. Le Philosophe allemand Jacob Boehme; DEUSSEN. Jacob Boehme; ELERT. «Die voluntaristische Mystik Jacob Boehmes.» BORNKAMM. «Luther und Boehme»; HANKAMMER. «Jacob Boehme». «Jacob Boehme Gedenkgabe der Stadt Göhrnitz zu seinem 300 jährigen Todestage. Herausgegeben von Richard Jecht». 1924. Rufus M. Jones. «Geistige Reformatoren des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. 1925. Quäkerverlag (авторъ американецъ); R Steiner, «Myst.k»; и послѣднее самое обстоятельное изслѣдованіе о Беме: A.K O Y R E. «La philosophie de Jacob Boehme». 1929.

**) Я считаю неправильнымъ называть старыхъ гностиковъ христіанскими еретиками. Порожденные религіознымъ синкретизмомъ эллинистической эпохи — они не столько искажали христіанство языческой мудростью Востока и Греціи, сколько обогащали эту мудрость христіанствомъ.

основаннаго на откровеніи и пользующагося не понятіями, а символами и мифами; знанія-созерцанія, а не знанія-дискурсіи. Это и есть религіозная философія или теософія. Для Я. Беме характерно, что у него была большая простота сердца, дѣтская чистота души. Поэтому могъ онъ воскликнуть передъ смертью: «Nun fahre Ich in's Paradis». Онъ былъ не ученый, не книжный, не школьный человѣкъ, простой ремесленникъ, сапожникъ. Онъ принадлежалъ къ типу народныхъ мудрецовъ. Онъ не зналъ Аристотеля, не зналъ Псевдо-Діонисія Ареопагита, не зналъ средневѣковой схоластики и мистики. Въ немъ нельзя, какъ у большей части христіанскихъ мистиковъ, открыть прямыхъ вліяній неоплатонизма. Онъ питался прежде всего Библией*) и кромѣ того читалъ Парацельса, Себаст. Франка, Вейгеля, Швенкфельда. Онъ жилъ въ атмосферѣ германскихъ мистико-теософическихъ теченій своего времени. Беме не философъ въ школьномъ смыслѣ этого слова, онъ прежде всего теософъ, визионеръ и мифотворецъ, но вліяніе его на германскую философію огромно. Мыслилъ онъ не четкими и ясными понятіями, а символами и мифами. Онъ былъ убѣжденъ, что христіанство искажено учеными и богословами, попами и кардиналами. Беме былъ по вѣроисповѣданію лютераниномъ и умеръ напутствуемый пасторомъ. Но лютеранское духовенство его преслѣдовало и истязало, запретило ему печатать его сочиненія. Явленіе типическое для всѣхъ вѣроисповѣданій. Какъ и большая часть мистиковъ и теософовъ, онъ былъ сверхконфессіоналенъ. Въ немъ можно открыть сильные католическіе элементы, не смотря на его крайнюю вражду къ папизму. Происхожденіе знанія Беме — очень сложная проблема. Это есть проблема возможно-

*) Близкій къ Беме немецкій христіанинъ теософъ XVIII-в. Этингеръ говорилъ о Беме: «Gott habe durch Offenbarung gezeigt, welche diejenige Grundweisheit sei, welche zu heil. Schrift gehört.» «Die Theosophie Fr. Chr. Oetinger's» von Auberlen, стр. 113.

сти личнаго гностическаго откровенія и озаренія, особой познавательной харизмы. Хотя сейчас и склонны думать, что Беме больше читалъ, чѣмъ думали раньше, но менѣе всего, конечно, ученіе Беме объясняемо заимствованіями и вліяніями (объясненіе не годное ни для одного оригинальнаго и значительнаго мыслителя). Экхардтъ былъ человѣкъ ученый и книжный, онъ зналъ Аристотеля, Псевдо-Діонисія Ареопагита, Фому Аквината, средневѣковую схоластику и мистику. Беме былъ самородокъ, и у него несомнѣнно были первичныя интуиціи. Самъ Беме говоритъ объ источникахъ своего познанія: «Ich brauche ihrer Art und Weise und ihrer Formeln nicht, weil ich es von ihnen nicht gelernt habe; ich habe einen andern Lehrmeister, und der ist die ganze N a t u r. Von dieser ganzen Natur mit ihrer instehenden Geburt habe ich meine Philosophie, Astrologie und Theologie studirt und gelernt, und nicht von oder durch Menschen.»*) Тутъ чувствуется ренессанское возстаніе противъ схоластики и обращеніе къ самой природѣ. Въѣстъ съ тѣмъ Беме убѣжденъ, что онъ познаетъ не собственными человѣческими силами, а съ помощью Духа Св. «In meinen eigenen Kraften bin ich so ein blinder Mensch, als irgend einer ist, und vermag nichts, aber im Geiste Gottes stehet mein eingeborner Geist durch Alles, aber nicht immer beharrlich; sondern wenn der Geist der Liebe Gottes durch meinen Geist durchbricht, alsdann ist die animalische Geburt und die Gottheit ein Wesen, ein Begreiflichkeit und ein Licht.»**) Помогаетъ ему познавать тайны Божества сама Софія. Онъ вѣритъ, что Богъ «wird dich zum lieben Kinde annehmen und dir ein neu Kleid der edeln Jungfrauen Sophiae anziehen, und einen Siegelring (Mys-

*) См. «Jacob Böhme's Sämmtliche Werke». II Band. «Aurora» Стр. 255.

**) См. II В. Стр. 260.

terii Magni) an deine Hand des Gemuths stecken; und in demselben Kleide (der neuen Widergeburt) hast du allein Macht, von ewigen Geburt Gottes zu reden»*)

Беме въ отличіе отъ большей части мистиковъ пишетъ не о собственной душѣ и не о собственномъ духовномъ пути, не о томъ, что случилось съ нимъ, а томъ, что случилось съ Богомъ, съ міромъ и съ человѣкомъ. Это есть черта отличающая мистическую теософію отъ чистой мистики. Мистика Беме принадлежитъ къ гностическому типу. Но Беме познаетъ Бога и міръ черезъ человѣка, познаніе его исходитъ изъ субъекта, а не изъ объекта, не смотря на преобладаніе въ немъ натурфилософіи и космологіи. Видимый міръ есть отраженіе міра невидимаго. «Die sichtbare Welt ist eine Offenbarung der innern geistlichen Welt, aus dem ewigen Lichte und aus der ewigen Finsterniss, aus dem ewigen Lichte und des geistlichen Gewirke; und ist ein Gegenwurf der Ewigkeit, mit dem sich die Ewigkeit hat sichtbar gemacht».***) Небо открывается внутри человѣка. «Ich bin auch nicht in den Himmel gestiegen und habe alle Werke und Geschöpfe Gottes gesehen, sondern derselbe Himmel ist in meinem Geiste offenbaret, dass ich in Geist erkenne die Werke und Geschöpfe Gottes».***) Для Беме природныя физическія стихіи суть вмѣстѣ съ тѣмъ и душевныя стихіи. Въ природѣ онъ видитъ тоже, что и въ духѣ. Человѣкъ — микрокосъ и микрокосмъ. Небо и адъ въ душѣ человѣка. Потому только и возможно познаніе Бога и міра. Незримый духовный міръ есть основа видимаго матеріальнаго міра. Бога только и можно найти въ глубинѣ своего сердца. Не въ академіяхъ и книгахъ

*) См. III В. «Die drei Principen göttlichen Wesens». Стр. 26-7.

**) См. I. В. Стр. 144.

***) II. В. «Aurora» Стр. 19.

нужно искать божественной мудрости. Міросозерцаніе Беме символическое. Весь видимый міръ есть лишь символъ внутренняго міра. «Die ganze aussere sichtbare Welt mit all ihrem Wesen ist eine Bezeichnung oder Figur der inneren geistlichen Welt; alles was im Innern ist, und wie es in der Wirkung ist, also hats auch seinen Character ausserlich».*) Физическія свойства означаютъ духовныя. Предисловіе къ величайшему творенію Беме «Mysterium magnum» начинается съ утвержденія, что видимый міръ — символъ невидимаго духовнаго міра. «Die sichtbaren empfindlichen Dinge sind ein Wesen des Unsichtbaren; von dem Unsichtlichen, Unbegreiflichen ist kommen das Sichtbare, Begreifliche».***) Міръ есть символъ Бога. «Diese Welt ist ein Gleichniss nach Gottes Wesen, und ist Gott in einem erdischen Gleichniss offenbar».***) Познаніе Бога есть рожденіе Бога въ душѣ. Такое познаніе возможно лишь черезъ просвѣтленіе души Духомъ Божиимъ. Беме отлично понимаетъ границы человѣческаго познанія, онъ говоритъ о глупости человѣческой мудрости. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ имѣетъ очень высокое понятіе о познаніи. Познаніе Бога — обязанность человѣка, для этого онъ созданъ. Беме — символистъ, но онъ не идеалистъ въ смыслѣ нѣмецкаго идеализма XIX в. Онъ — реалистъ. Онъ не утерять живой связи съ реальнымъ бытіемъ, не замкнулся еще въ міръ отвлеченной отъ бытія мысли и міръ субъективныхъ переживаній. Созерцаніе Беме — реалистически-символическое. Познаніе духовнаго міра для него было пребываніемъ въ духовномъ мірѣ, жизнью въ немъ. Бытіе не превратилось для него въ объектъ, противостоящій субъекту. Познаніе совершается въ самомъ бытіи, есть событіе внутри бытія.

*) В. IV. «De signatura Rerum». стр. 346.

**) V. B. Стр. 3.

***) См. VI. B. «De incarnatione Verbi». Стр. 319.

Гнозисъ Беме былъ опытный и жизненный, онъ возникъ изъ муки о судьбѣ человѣка и міра. У Беме была дѣтски чистая, добрая, сострадательная душа. Но его чувство міровой жизни было суровое, не сентиментальное. Основная его интуиція бытія была интуиція огня. Въ этомъ онъ родственъ Гераклиту. У него было необычайно острое и сильное чувство зла въ міровой жизни. Повсюду видитъ онъ борьбу противоположныхъ началъ, борьбу свѣта и тьмы. По ощущенію силы зла и борьбы Бога и діавола, свѣта и тьмы онъ близокъ къ истокамъ реформаціи, къ опыту Лютера.*) Бога чувствуетъ онъ не только какъ любовь, но и какъ гнѣвъ, ярость. Онъ ощущаетъ въ Богѣ горькое и терпкое качество. Тутъ качества физическія означаютъ и качества духовныя. Онъ видитъ темную природу въ самомъ Божествѣ, ирраціональную безну. Беме по своему чувству жизни стоитъ уже у порога новаго времени. Корнями своими онъ уходитъ еще въ средневѣковье, ему свойственъ средневѣковой мистическій реализмъ. Но въ немъ уже бурлитъ кровь человѣка реформаціи и ренессанса. У него есть ренессансное обращеніе къ космической жизни, къ природѣ, и самосознаніе человѣка болѣе высокое, чѣмъ средневѣковое. По динамизму своего міросозерцанія, по интересу къ генезису и становленію, по чувству борьбы противоположныхъ началъ, по основной для него идеѣ свободы Беме человѣкъ новаго времени. Міръ не созерцается уже имъ, какъ вѣковѣчный статическій порядокъ, какъ неподвижная іерархическая система. Міровая жизнь есть борьба, становленіе, огненный динамическій процессъ. Это совсѣмъ не походитъ на міросозерцаніе св. Фомы Аквината и Данте. Глубже, чѣмъ люди средневѣковья, задумался Беме надъ

*) На это вѣрно указываетъ Barnkam въ своей книгѣ «Luther und Boehme» хотя онъ и преувеличиваетъ родство Беме съ Лютеромъ.

проблемой происхожденія зла, надъ проблемой теодицеи. Его очень мучаль вопросъ, какъ Богъ могъ создать міръ, предвидя зло и страданія. Отъ зла и муки міровой жизни, отъ гнѣва и ярости Отца искалъ онъ спасенія въ сердцѣ Сына, Іисуса. Былъ моментъ, когда Беме казалось, что Богъ ушелъ изъ злого міра и онъ ищетъ близкаго Бога. Какъ совершенно вѣрно говоритъ Койрэ, Беме изошелъ изъ мученій надъ проблемой зла и искалъ прежде всего спасенія, а потомъ уже познанія.*) Какъ понять зло при Абсолютности Божества? Какъ спастись отъ зла и отъ гнѣва, отъ ярости Божества, не раскрывшагося еще въ Сынѣ, какъ Любовь? Беме роднитъ со старыми гностиками его мученіе надъ проблемой зла. Но рѣшеніе его отличается отъ гностическаго своимъ несоизмѣримо болѣе христіанскимъ характеромъ. Во всякомъ случаѣ, Беме принадлежалъ къ той глубокой породѣ людей, которые ранены зломъ и мукой міровой жизни. Беме первый въ исторіи мысли новаго времени дѣлаетъ открытіе, которое будетъ потомъ играть огромную роль въ нѣмецкомъ идеализмѣ, — все можетъ раскрываться лишь черезъ другое, черезъ сопротивленіе. Свѣтъ не можетъ раскрыться безъ тьмы, добро безъ зла, духъ безъ сопротивленія матеріи.

II.

Беме хочетъ рѣшить вопросъ, который беспокоилъ многихъ философовъ: какъ возможенъ переходъ отъ Бога къ міру, отъ единого къ множественному, отъ вѣчности къ времени? Но онъ задавался и болѣе дерзновеннымъ вопросомъ: какъ произошла Божественная Троичность, какъ изъ Божественнаго Ничто, изъ Абсолютнаго стало возмож-

*) См. А. Койрэ. «La philosophie de Jacob. Boehme». стр. 30 и 25.

нымъ твореніе міра, какъ появился Творецъ, какъ раскрывалась Личность въ Богѣ? Абсолютное апотафатической теологіи и метафизики не можетъ быть Творцомъ міра. Богъ — Творецъ катафатической теологіи соотносителенъ съ твореніемъ, съ человѣкомъ. Такъ чыло уже у Экхардта*) Раскрытіе Бемевскаго ученія о Троичности сейчасъ не входитъ въ мою задачу, тема моего этюда ограничена. Формулировки Беме въ этомъ отношеніи не всегда отличаются точностью и не удовлетворяютъ догматика. Но сильно у него то, что онъ повсюду въ мірѣ и человѣкѣ видитъ троичное начало, отраженіе Божественной Троичности. Ортодоксальную теологію всегда смущало то, что Беме училъ о теогоническомъ процессѣ, о богорожденіи, о движеніи въ Богѣ. Его пониманіе Бога было въ высшей степени динамическимъ. Христіанскія теологическія системы выработали ученіе о Богѣ, пользуясь категоріями мысли греческой философіи. Такъ, ученіе о Богѣ, какъ о чистомъ актѣ, не заключаю-

*) Это прекрасно выражено у Валентина Вейгеля: «Gott ist in sich selber einig und hat keinen Namen. Er wird aber entweder für sich selbst, absolute, betrachtet, ohne alle Kreaturen, wie er in seiner verbergenden Einigkeit ist, oder respect creaturarum, wie er sich hält und erzeugt in der Offenbarung mit seiner Kreatur. Absolute, allein und für sich selbst, ohne alle Kreatur, ist und bleibt Gott personlos, zeitlos, stätelos, wirkunglos, willenlos, affektlos und also ist er weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist, er ist die Ewigkeit selber ohne Zeit, er schwebt und wohnt in sich selber an jedem Ort, er wirkt nichts, will auch nichts, begehrt auch nichts. Denn was sollte er wirken, begehren oder wollen? Ist er doch mit seiner seligen Ruhe und Ewigkeit das vollkommene All, es ist ihm alles gegenwärtig und nichts Zukünftig noch vergangen, darum begehrt er nichts, darum hofft er nichts, er besitzt alle Dinge in sich selber, und ist seines Dinges bedürftig. Aber respektive d. i. in, mit und durch die Kreatur wird er personlich, wirkend, wollend, begehend, nimmt Affecta an sich, oder lässt sich unserthalben Personen und Affecte zuschreiben. Da wird er zum kl. Geiste und ist selber der kl. Geist, er will, wirkt und schafft alle Dinge und ist alle Dinge, er ist aller Wesen Wesen, aller Lebendigen Leben, aller Lichter Licht, alle Weisen Weisheit, aller Vermoegenden Vermoegen». «Deutsche Froemigkeit, Stimmen deutscher Gottesfreunde». Verlegt bei Diederichs 1917, стр. 183.

щемъ въ себѣ никакой потенціи, построено цѣликомъ на Аристотелѣ. Ученіе о неподвижномъ, самодовольномъ, статическомъ Богѣ христіанская теологія взяла не изъ Библии, не изъ христіанскаго откровенія, а изъ Порменида, Платона, Аристотеля. Въ ней отразилась статичность греческой онтологіи. Неподвижный Богъ, Богъ какъ чистый актъ, есть Богъ — понятіе, а не Богъ-жизнь. Преобладающая теологическая доктрина лишаетъ Бога внутренней жизни, отрицаетъ въ Богѣ всякій процессъ, уподобляетъ Его неподвижному камню. Это идея идолопоклонническая. Не таковъ Богъ Библии, Богъ Откровенія. Онъ полонъ внутренней жизни и драматизма, въ немъ есть движеніе. Трагедія въ Богѣ и есть библейское и міеологическое, хотя и не теологическое, пониманіе Бога. Богъ, переживающій крестную муку и страсти, Богъ, приносящій жертву любви есть Богъ движущійся, а не неподвижный. Движеніе въ Богѣ признавалъ въ извѣстномъ смыслѣ и Бл. Августинъ. Л. Блуа опредѣлялъ Бога, какъ одинокаго и непонятаго страдальца, и былъ болѣе правъ, чѣмъ Фома Аквинатъ. Огромное значеніе Беме въ томъ, что онъ послѣ господства греческой философіи и средневѣковой схоластики съ ихъ статическимъ богопониманіемъ вноситъ динамическій принципъ въ пониманіе Бога, т. е. видитъ внутреннюю жизнь въ Богѣ, трагизмъ свойственный всякой жизни. И это было связано у Беме съ тѣмъ, что онъ съ одной стороны питался Библией и медитировалъ надъ ней, свободный отъ категорій греческаго мышленія, а съ другой стороны внесъ въ свое созерцаніе Бога опытъ о злѣ міровой жизни и о раздирающихъ міръ противорѣчіяхъ, о борьбѣ свѣта и тьмы, сладкаго и горькаго, любви и ярости. Беме былъ новой душой, которая стала лицомъ къ лицу передъ проблемой зла, но не могла уже покорно склониться и ограничиться сознаніемъ своей грѣ-

ховности. Онъ дерзновенно хотѣлъ познать происхожденіе и смыслъ зла. Въ этомъ онъ былъ гностикомъ. Онъ видѣлъ темное начало въ самыхъ первоисточахъ бытія, глубже самого бытія. Онъ принужденъ допустить темное начало въ самомъ Божествѣ, и положительный смыслъ самага существованія зла, которое его такъ мучило. Но онъ не впадаетъ въ манихейско-гностическій дуализмъ, въ двубожіе. Безъ зла добро не можетъ быть познано. Черезъ зло открывается добро. По характеру своего мышленія о вещахъ божественныхъ Беме не неоплатоникъ, какъ большинство христіанскихъ мистиковъ. Беме также совсѣмъ не монистъ и учить онъ совсѣмъ не объ эманации. У него повсюду воля и противорѣчіе. Нравственное чувство зла у Лютера превратилось у Беме въ метафизическое. Метафизика Беме волюнтаристическая, а не интеллектуалистическая, какъ метафизика греческая и средневѣковая. Волюнтаризмъ Беме есть новое начало, внесенное имъ въ философію и его будетъ дальше развивать нѣмецкая философія. Только Бемевскій волюнтаризмъ и сдѣлалъ возможной философію свободы. Весь Беме насыщенъ магической волей, которая въ первоосновѣ своей еще темная и ирраціональная. Беме до конца серьезно отнесся къ проблемѣ зла и подошелъ къ ней не педагогически и моралистически, не съ точки зрѣнія водительства младенцевъ. Бытіе для него есть огненный токъ. И огонь этотъ въ тьмѣ — холодный и обжигающій. «Ein jedes Leben ein Feuer ist». *) Огонь есть воля. Алчущая, голодная воля есть первооснова бытія. Навстрѣчу ей идетъ свѣтъ и любовь. Потенціальная тьма есть въ самой глубинѣ бытія, въ самомъ Божествѣ.**) Она связана съ меонической свободой.

*) См. III. В. «Die drei Principien göttlichen Wesens». стр. 385.

**) Англійскій послѣдователь Беме Портеджъ говоритъ объ «окѣ Ungrund'a изъ вѣчности». См. его «Theologia Mystica».

Таинственное учение Беме объ Ungrund'ѣ, о безднѣ, безосновной, темной и ирраціональной, предшествующей бытію, есть попытка отвѣтить на основной вопросъ всѣхъ вопросовъ, вопросъ о возникновеніи міра и возникновеніи зла. Все учение Беме оба Ungrund'ѣ такъ переплетается съ учениемъ о свободѣ, что ихъ невозможно раздѣлить, это одно и тоже учение. И я склоненъ истолковывать Ungrund, какъ изначальную, не детерминированную даже Богомъ меоническую свободу*). Мы увидимъ, что учение Беме объ Ungrund'ѣ не отличается четкостью, свойственной понятію. Но къ нему и не слѣдуетъ съ этимъ требованіемъ подходить, такого понятія объ Ungrund'ѣ и быть не можетъ, это область, лежащая за предѣлами раціональных понятій. Въ какомъ отношеніи находится учение Беме къ традиціонной раціональной теологіи, которая не хочетъ знать ничего соотвѣтствующаго Ungrund'у? Я всегда думалъ, что теодицея, выработанная господствующими системами раціональной теологіи, превращаетъ отношенія между Богомъ и міромъ въ комедію, въ игру Бога съ самимъ собой, и она отражаетъ древнее рабство человѣка, его подавленность и испуганность. Это — онтологія гѣрха. Беме же хочетъ понять тайну міротворенія, какъ трагедію, трагедію не только человѣка, но и Бога. Раціональную, катафатическую теологію спасаетъ только то, что въ извѣстный моментъ она превращается въ теологію апофатическую и утверждаетъ, что мы стоимъ передъ тайной непостижимой и неизреченной, передъ которой мы должны склониться. Но катафатическая теологія слишкомъ поздно прибѣгаетъ къ тайнѣ, какъ къ единственному спасенію и выходу, послѣ того какъ она все уже настолько раціонализировала, что стало невозможно дышать. Теологія разомъ и

***) Нечто въ смыслѣ $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, а не $\sigma\upsilon\chi\ \delta\upsilon\nu$,

слишкомъ далеко заходить въ раціонализаціи божественныхъ тайнъ и слишкомъ рано провозглашаетъ запретъ для познанія, утверждаетъ агностицизмъ. Въ этомъ она отличается отъ теософіи, которая и болѣе признаетъ ирраціональность и таинственность божественныхъ вещей и болѣе допускаетъ возможность безконечнаго движенія въ познаніи этихъ тайнъ, но познаніи не черезъ понятія. Теологія же оперируетъ по преимуществу понятіями, особенно школьная католическая теологія, прекрасно разработанная. Я называю комедіей слѣдующую концепцію раціональной, катафатической теологіи. Богъ совершенный и неподвижный, ни въ чемъ не нуждающійся, самодовольный, всесильный, всевѣдущій и всеблагій сотворилъ міръ и человѣка для собственнаго прославленія и для блага творенія. Актъ міротворенія ничѣмъ не былъ вызванъ и не отвѣчалъ никакой потребности Бога, онъ былъ порожденіемъ чистаго свободнаго произволенія, онъ ничего не прибавилъ къ божественному бытію и ничѣмъ его не обогатилъ. Богъ надѣлилъ тварь, человѣка роковымъ свойствомъ свободы, видитъ въ свободѣ достоинство своего творенія и подобіе себѣ. Человѣкъ дурно воспользовался своей свободой, возсталъ на своего Творца, отпалъ отъ Бога и въ паденіи своемъ повлекъ за собой все твореніе. Человѣкъ, нарушившій волю Бога подпалъ проклятію и власти закона. Вся тварь стонаетъ и плачетъ. Таковъ первый актъ. Во второмъ актѣ начинается искупленіе и происходитъ боговоплощеніе для спасенія твари. Образъ Творца смѣняется образомъ Спасителя. Но замѣчательно, что вся эта космологія и антропологія построена по принципу чистаго монотеизма, безъ всякаго отношенія ко Христу и до откровенія о Пресвятой Троицѣ. Это есть дуалистическій теизмъ, ничего не знающій о Троичности Божества, знающій лишь монархическое ученіе о Богѣ, ⁵т. е.

ученіе не христіанское. Комедія или игра Бога съ самимъ собой тутъ заключается въ томъ, что Богъ, надѣляя человѣка свободой, въ своемъ всевѣдѣніи знаетъ всѣ послѣдствія этой свободы — грѣхъ, зло, міровую муку и страданіе, вѣчную гибель и вѣчныя адскія мученія неопредѣленнаго и, повидимому, огромнаго количества существъ имъ сотворенныхъ для блага. Человѣкъ оказывается ничтожной игрушкой, получающей свободу извнѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ на него возлагается непомѣрная отвѣтственность. Онъ великъ только въ своемъ паденіи. Для Бога все происходитъ въ вѣчности и въ актѣ міровотворенія, въ вѣчности же предопредѣлены и временныя и вѣчныя мученія. Это неизбежно ведетъ къ ученію о предопредѣленіи однихъ къ спасенію, другихъ же къ вѣчной гибели, къ ученію, къ которому уже склонялся Бл. Августинъ и которое до конца довелъ Кальвинъ. Богъ сотворившій человѣка, предопредѣлилъ его къ вѣчной гибели, ибо знаетъ послѣдствія свободы, знаетъ, что избересть человѣкъ. Свободу человѣкъ получилъ отъ Бога, онъ не отъ себя — ея имѣетъ и свобода эта цѣликомъ находится во власти Бога, цѣликомъ имъ детерминирована, т. е. въ концѣ концовъ фиктивна. Богъ ждетъ отвѣта отъ твари на свой призывъ, чтобы тварь полюбила Бога и зажила божественной жизнью, но Богъ ждетъ отвѣта отъ самого себя, играетъ съ самимъ собой, ибо самъ надѣляетъ свободой и самъ знаетъ послѣдствія этой свободы, она для него проницаема. Проблема Ив. Карамазова ставится на большей глубинѣ и переносится въ вѣчность. Рѣчь идетъ не о слезинкѣ ребенка во временной земной жизни, а о мукахъ и временныхъ и вѣчныхъ огромнаго количества живыхъ существъ, получившихъ роковой даръ свободы отъ Бога, знающаго, что значить этотъ даръ и къ чему онъ приводитъ. Сотеріологія традиціонныхъ теологическихъ системъ легко мо-

жетъ быть истолкована, какъ недостойное исправленіе Богомъ содѣянной имъ ошибки и при томъ принимающее форму уголовного процесса. Рациональная катафатическая теологія, забывая въ своей космологіи и антропологіи о Богѣ Троичномъ, о Христѣ, о Богѣ Любви и Жертвы и относя тайну христіанскаго откровенія къ части объ искупленіи, а не о міротвореніи, не можетъ возвыситься надъ этой божественной комедіей и строить фиктивную теодицею. Теологическое ученіе о свободѣ воли носитъ педагогическій, морально-юридическій характеръ и въ первозданную тайну свободы не проникаетъ. Оно нужно лишь для того, чтобы было кого наказывать. Въ такого рода концепціи безнадежно перемѣшаны моменты апофатическіе и катафатическіе. Я. Беме былъ одинъ изъ немногихъ дерзавшихъ возвыситься надъ этой рациональной катафатической теологіей и понять тайну міротворенія, какъ трагедію, а не комедію. Онъ учитъ не только о процессѣ космогоническомъ и антропогоническомъ, но и о процессѣ теогоническомъ. Но теогонія совсѣмъ не значитъ, что Богъ имѣетъ начало, возникаетъ во времени, не значитъ, что онъ становится въ міровомъ процессѣ, какъ у Фихте или Гегеля, это значитъ, что внутренняя вѣчная жизнь Бога раскрывается, какъ динамическій процессъ, какъ трагедія въ вѣчности, какъ борьба съ тьмой небытія. Ученіе объ Ungrund-ѣ и свободѣ и есть дерзновенная попытка понять міротвореніе изъ внутренней жизни Божества. Міротвореніе причастно къ внутренней жизни Божественной Троичности, оно не можетъ быть для нея совершенно внѣшнимъ. Начало зла пріобрѣтаетъ дѣйствительную серьезность и трагизмъ. Космогонія и антропогонія Беме насыщены христіанскимъ откровеніемъ, онѣ не остаются ветхозавѣтными, онѣ въ новозавѣтномъ свѣтѣ, въ свѣтѣ Христовомъ. Беме учитъ о серьезномъ Quell des

Abgrundes*), о мукѣ въ темной безднѣ, которую свѣтъ Христовъ долженъ побѣдить.

III.

Учение Беме объ Ungrund-ѣ не сразу опредѣлилось, его еще нѣтъ въ «Aurora». Оно раскрыто главнымъ образомъ въ «De Signatura Rerum» и въ «Mysterium magnum». Оно отвѣчаетъ потребности Беме постигнуть тайну свободы, происхождение зла, борьбу тьмы и свѣта. Въ III главѣ «De Signatura Rerum», которая называется «Vom grosser Mysterio aller Wesen»; Беме говоритъ: «Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehet in dem Nichts; denn ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungrundlich Auge, das nichts stehet oder siehet, denn es ist der Ungrund und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehnen noch der Offenbarung, das Nichts zu finden».**). Такимъ образомъ Ungrund есть ничто, безосновное око вѣчности, и вмѣстѣ съ тѣмъ воля, безосновная, бездонная, недетерминированная воля, Но это — ничто, которое есть «ein Hunger zum Etwas».***) Вмѣстѣ съ тѣмъ Ungrund есть «свобода.****) Въ тѣмъ Ungrund-а возгорається огонь и это есть свобода, свобода меоническая, потенціальная. По Беме свобода противоположна природѣ, но природа произошла отъ свободы. Свобода подобна ничто, но отъ нея происходитъ что-то. Голодъ свободы, безосновной воли къ чему-то долженъ быть насыщенъ. «Das Nichts macht sich in seiner Lust aus der Freiheit in der Finsterniss des Todes offenbar, denn das Nichts will nicht ein Nichts sein, und kann nicht ein Nichts sein».)*****) Свобода Ungrund-а не есть ни свѣтъ,

*) См. IV. В. «Vom dreifachen Leben des Menschen». Стр. 25.

**) См. В. IV. Стр. 284-5.

***) В. IV. Стр. 286.

****) IV. Стр. 287, 288 и 289.

*****) В. IV. Стр. 406.

ни тьма, ни добро, ни зло. Свобода лежитъ въ тьмѣ и жаждетъ свѣта. И свобода есть причина свѣта. «Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde noch des Lichts Begierde, sie ergreift mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greift nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen, denn sie schleusst sich mit Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss».*) Беме апофатически и антиномически описываетъ мистерию, происходящую въ глубинѣ бытія, въ той глубинѣ его, которая соприкасается съ изначальнымъ ничто. Въ тьмѣ возгорается огонь и брезжитъ свѣтъ, ничто становится чѣмъ-то, безосновная свобода порождаетъ природу. И происходитъ два процесса: «Die Freiheit ist des Lichts Ursache, und die Impression der Begierde ist der Finsterniss und der peinlichen Quaal Ursache. So ferstehet nun in diesen zwei ewige Anfänge, als zwei Principia: eines in der Freiheit in Lichte, des andre in der Impression in der Pein und Quaal der Finsterniss; ein jedes in sich selber wohnend».***) Свобода, какъ ничто, меонъ, не имѣетъ въ себѣ сущности.***) Быть можетъ впервые въ исторіи человѣческой мысли Беме увидѣлъ, что въ основѣ бытія и до бытія лежитъ безосновная свобода, страстное желаніе ничего стать чѣмъ то, тьма, въ которой загорается огонь и свѣтъ, т. е. онъ явился обоснователемъ своеобразнаго метафизическаго волюнтаризма, невѣдомаго мысли средневѣковой и античной.****) Воля, т. е. свобода, есть начало всего. Но Беме мыслить такъ, какъ будто-бы Ungrund, безосновная воля лежитъ въ глубинѣ Божества и до Божества. Ungrund есть и Божество апофатической теоло-

*) См. В. IV. Стр. 428.

**) В. IV. Стр. 429.

***) В. IV. Стр. 429.

****) Элементы волюнтаризма были у Дунсъ Скотта, но совсѣмъ по иному, чѣмъ у Беме.

гѣи и вмѣстѣ съ тѣмъ бездна, свободное ничто глубже Бога и внѣ Бога. Въ Богѣ есть природа, принципъ отличный отъ Него. Перво-Божество, Божественное Ничто — по ту сторону добра и зла, свѣта и тьмы. Божественный Ungrund — до возникновенія въ вѣчности Божественной Троичности. Богъ порождаетъ, реализуетъ себя изъ Божественнаго Ничто. Это есть путь богомыслія родственнѣйшему тому, на которомъ Мейстеръ Экхардтъ дѣлаетъ различіе между Gottheit и Gott. Gott, какъ Творецъ міра и человѣка, соотносителенъ съ твореніемъ, Онъ порождается изъ глубины Gottheit, неизреченнаго Ничто. Эта идея лежитъ въ глубинѣ германской мистики. Такой путь богомыслія неизбѣжно опредѣляется апофатической теологіей. Все, что Беме говоритъ о Божественномъ Ungrundѣ, относится къ теологіи апофатической, а не катафатической. Ничто глубже и изначальнѣе чего-то, тьма *)глубже и изначальнѣе свѣта, свобода глубже и изначальнѣе всякой природы. Богъ катафатической теологіи есть уже что-то и Онъ означаетъ мышленіе о вторичномъ. «Und der Grund derselben Tinktur ist die gotliche Weisheit; und der Grund der Weisheit ist die Dreiheit der ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreiheit ist der einige unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist des Nichts». (Курсивъ мой. Н. Б.) **) Это и есть теогоническій процессъ, процессъ богорожденія въ вѣчности, въ вѣчной мистеріи, которая описывается по методу апофатической теологіи. Именно потому это и менѣе еретично, чѣмъ кажется исключительнымъ сторонникамъ катафатической, т. е. рационализированной теологіи. Созерца-

*) Тьма тутъ не есть еще зло.

**) См. В. IV. «Von der Gnadenwahl». Стр. 504.

ніе Беме лежить глубже всѣхъ утвержденьїи вторичной и рационализированной катафатики. Беме утверждаетъ путь отъ вѣчной основы природы, отъ свободной воли Ungrund-а, т. е. Безосновности, къ природной основѣ души. *) Природа всегда вторична и производна. Свобода, воля не есть природа. Свобода не сотворена. «Wenn ich betrachte, was Gott ist, so sage ich: Er ist das Eine gegen Kreatur, als ein ewig Nichts; er hat weder Grund, Anfang noch Staette; und besitzt nichts, als nur sichselber: er ist der Wille des Ungrundes, er ist in sich selber nur Eines: er bedarf keinen Raum noch Ort: er gebaret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich: er ist keinem Dinge gleich oder ahnlich, und hat keinen sonderlichen Ort, da er wohne,: die ewige Weisheit oder Verstand ist seine Wohne: er ist der Wille der Weisheit, die Weisheit ist seine Offenbarung». **) Богъ рождается вездѣ и всегда, онъ есть и основа и безосновность.

Ungrund нужно понимать прежде всего какъ свободу, свободу во тьмѣ. «Darum so hat sich der ewige freie Wille in Finsterniss, Pein und Quaal, sowohl auch durch die Finsterniss in Feuer und Lichte, und in eine Fremdenreich eingefuhret, auf dass das Nichts in Etwas erkannt werde, und dass es ein Spiel habe in seinem Gegenwillen, dass ihm der freie Wille des Ungrundes in Grunde offenbar sei, denn ohne Boses und mochte kein Grund sein». ***). Свобода коренится въ ничто, въ меонѣ, она и есть Ungrund, «Der freie Wille ist aus keinem Anfange, auch aus keinem Grunde in nichts geffasst, oder durch etwas geformet... Sein rechter Urstand ist im Nichts.» ****) Свободная воля имѣетъ въ

*) См. В. IV. Стр. 607.

**) См. В. V. «Mysterium magnum». Стр. 7.

***) См. А. V. стр. 162.

****) См. В. V. стр. 164.

себѣ добро и зло, любовь и гнѣвъ. «Darum hat der freie Wille sein eigen Gericht zum Guten oder hat Bosen in sich, er hat sein Gericht in sich, er hat Gottes Liebe und Zorn in sich. *) Свободная воля имѣть также въ себѣ свѣтъ и тьму. Свободная воля въ Богѣ есть Ungrund въ Богѣ, ничто въ Немъ. Беме даетъ глубокое истолкованіе истинѣ о свободѣ Бога, которую признаетъ и традиціонная христіанская теологія. Онъ учитъ о свободѣ Бога глубже Дунсѣ Скотта. «Der ewige Gottliche Versand ist ein freier Wille, nicht von Etwas oder durch Etwas entstanden, er ist selbst eigener Sitz und wohnt enig und allein in sich Selber, unergriffen von etwas, denn ausser und nur ihm ist nichts, und dasselbe Nichts ist enig, und ist ihm doch auch selber als ein Nichts. Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern er ist Alles, und doch als ein Nichts».**) Для Беме хаосъ есть корень природы, хаосъ, т. е. свобода, Ungrund, воля, ирраціональное начало. Въ самомъ Божествѣ есть безосновная воля, т. е. ирраціональное начало. Тьма и свобода у Беме всегда соотносительны и сопряжены. Свобода и есть самъ Богъ и она была въ началѣ всѣхъ вещей. «Darum sagen wir recht, es sei Gottes, und die Freiheit (welche den Willen hat) sei Gott selber; denn es ist Ewigkeit, und nichts weiters. Erstlich ist die ewige Freiheit, die hat den Willen, und ist selber der Wille». ***) Беме повидимому первый въ исторіи человѣческой мысли поставилъ свободу въ первооснову бытія, глубже и первичнѣ всякаго бытія, глубже и первичнѣ самого Бога. И это было чревато огромными послѣдствіями для исторіи мысли. Такое пониманіе первичности свободы при-

*) См. В. V. Стр.

**) В. V. Стр. 193.

***) В. VI. «Psychologia vera». Стр. 7.

вело бы въ ужасъ и греческихъ философовъ и средневѣковыхъ схоластиковъ. Этимъ раскрывается возможность совершенно иной теодицеи и антроподицеи. Первичная мистерія бытія есть возжиганіе свѣта въ темной свободѣ, въ ничто и отверженіе міра изъ этой темной свободы. Чудесно говорить Беме объ этомъ въ «Psychologia vera»: «Denn in der Finsterniss ist der Blitz, und in der Freiheit das Licht mit der Majestat. Und ist dieses nur das Scheiden, dass die Finsterniss materialisch macht, da doch auch kein Wessen einer Begreiflichkeit ist; sondern finster Geist und Kraft, eine Erfüllung der Freiheit in sich selber, verstehe in Begehren, und nicht ausser: denn ausser ist dir Freiheit».)*) Есть двѣ воли — одна въ огнѣ, другая въ свѣтѣ.***) Огонь и свѣтъ — основные символы у Беме. «Denn die Finsterniss hat kalt Feuer, so lange bis es die Angst erreicht, denn entzündet sich in Hitze.***) Огонь — начало всего, безъ огня ничего не было бы, былъ лишь Ungrund. «Und ware Alles ein Nichts und Ungrund ohne Feuer».)****) Переходъ отъ небытія къ бытію совершается черезъ возгораніе огня изъ свободы. Въ вѣчности есть изначальная воля Ungrund-а, которая внѣ природы и до природы. Фихте и Гегель, Шопенгауеръ и Гартманъ произошли отсюда, хотя они и дехристіанизировали Беме. Германская идеалистическая метафизика прямо отъ Ungrund'a, отъ безсознательного, отъ первичнаго акта свободы переходить къ міровому процессу, а не къ Божественной Троичности, какъ у Беме. Первомистерія бытія по Беме заключается въ томъ, что ничто ищетъ чего-то. «Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet ober einen ewigen Anfang, als eine Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas: und da doch

*) В. VI. Стр. 14.

**) В. VI. Стр. 15.

***) В. VI. Стр. 60.

****) В. VI. Стр. 155.

auch Nichts ist, das Etwas gebe; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch Nichts ist als bloss eine begehrende Sucht. *) Учение Беме о свободѣ не есть психологическое и этическое учение о свободѣ воли, а есть метафизическое учение о первоосновѣ бытія. Свобода у него есть не обоснованіе нравственной отвѣтственности человека и не урегулированіе отношеній человека къ Богу и ближнему, а объясненіе генезиса бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ генезиса зла, какъ проблемы онтологической и космологической.

Зло произошло отъ дурного воображенія, Imagination. Магія воображенія играетъ огромную роль въ міровоззрѣніи Беме. Черезъ него и міръ былъ сотворенъ и паденіе діавола въ мірѣ произошло. Паденіе творенія для Беме рѣшается не въ человеческомъ, а въ ангельскомъ мірѣ, міръ человеческій возникаетъ позже и долженъ исправить дѣло совершенное падшимъ ангеломъ. Паденіе Люцифера Беме опредѣляетъ такъ: «Denn Luzifer ging aus der Ruhe seiner Hierarchie aus, in die ewige Unruhe. **) Происходитъ смѣщеніе іерархическаго центра, нарушеніе іерархическаго порядка. Вотъ какъ описываетъ Беме паденіе: «Dass sich der frei Wille im Feuerspiegel besah, was er ware, dieser Glanz machte ihn beweglich, dass er sich noch den Eingeschaften des Centri bewegte, welche zuhand anfangen zu qualificieren. Denn die herbe strenge Begierde, als die erste Gestalt oder Eigenschaft, impressete sich, und erweckte dem Staehel und die Angstbegierde: also ueberschattete dieser Schoene Stern sein Licht, und machte sein Wesen ganz herb, rauh und streng; und ward seine Sanftmuth und recht englische Eigenschaft in ein ganz Streng, rauh, finster Wesen verwandelt: da war es geschehen um den schonen Morgenstern, und wie er that, thaten

*) В. VI. «Mysterium pansophicum». Стр. 413.

**) В. V. «Mysterium magnum». стр. 61.

auch seine Legionen: das ist sein Fall».*) Грѣхопаде-
ніе произошло отъ темнаго желанія, отъ похоти,
отъ дурнаго воображенія, отъ темной магіи воли **) Описываетъ грѣхопаденіе Беме всегда мифологи-
чески, никогда не въ ясныхъ понятіяхъ. Діа-
воль испытываетъ огненную муку во тьмѣ отъ
своего ложнаго желанія (Begierde). Безъ Бемев-
скаго ученія объ Ungrund'ѣ и о свободѣ непонятно
происхожденіе грѣхопаденія и зла. Паденіе и зло
для Беме есть космическая катастрофа, моментъ
міротворенія, космогоническаго и антропогони-
ческаго процесса, результатъ борьбы противополож-
ныхъ качествъ, тьмы и свѣта, ярости и любви.
Катастрофы предшествуютъ возникновенію наше-
го міра, до нашего эона были иные эоны. Зло
имѣетъ и положительный смыслъ въ возникновеніи
космоса и человѣка. Зло есть тѣнь добра, свѣтъ
предполагаетъ существованіе тьмы. Свѣтъ, добро
любовь для своего раскрытія нуждаются въ про-
тивоположномъ началѣ, въ сопротивленіи. Самъ
Богъ имѣетъ два лика, ликъ любви и ликъ гнѣва,
свѣтлый и темный ликъ. «Den der heiligen Welt
Gott und der finstern Welt Gott sind nicht zween
Gotter; es ist ein einiger Gott; er ist selber alles
Wesen, er ist Boeses und Goutes, Himmel und Holle,
Licht und Finsterniss, Ewigkeit und Zeit, Anfang,
und Ende: wo seine Liebe in einem Wesen verbar-
gen ist allda ist sein Zorn offenbar».***) И дальше:
«Die Kraft in Lichte ist Gottes Liebefeuер, und die
Kraft in der Finsterniss ist Gottes Zornfeuer, und ist
doch nur ein enig Feuer, theilet sich ober in zwei
Prinzipia, auf dass eines in andern offenbar werde:
denn die Flamme des Zornes ist die Offenbarung
der grossen Liebe: in der Finsterniss wird das Licht
erkannt, sonst ware es ihm nicht offenbar».***)

*) В. «Mysterium magnum». Стр. 41.

**) В. IV. «De signature Rerum». Стр. 317-18.

***). См. V. В. стр. 38.

****) V. В. Стр. 38.

У Беме было гениальное учение о томъ, что Божія любовь въ темной средѣ превращается въ ярость, въ гнѣвъ, воспринимается ей такъ. Беме всегда мыслить противорѣчіями, антитезами, антиноміями. Всякая жизнь есть огонь, но огонь имѣетъ двоякое проявленіе. «Der ewigen Leben zwei in zwierlei Quaal sind, und ein jedes stehet in seinem Feuer. Eines brennet in der Liebe im Freudenreich; das andere im Zorne, im Grimme und Wehe, und seine Materia ist Hoffart, Geiz, Neid, Zorn, Seine Quaal vergleicht sich einem Schwefel-Geist: denn Aufsteigen der Hoffart in Geiz, Neid und Zorn macht zusammen einen Schwefel, darinnen das Feuer brennet, und sich immer mit dieser Materia entzündet».*) Христосъ на крестѣ претворилъ ярость въ любовь. «Am Kreuze musste Christus diesen grimmigen Zorn, welcher in Adams Essenz was aufgewacht, in sein heiliges, himmelsches Ens trinken, und mit der grossen Liebe in goettliche Freude verwandeln».**) Пониманіе искупленія у Беме космогоническое и антропогоническое, какъ продолженіе міротворенія.

Шеллингъ, въ «Philosophische Untersuchungen uber das Wesen der menschlichen Freiheit», движется въ линіи Бемевскихъ идей объ «Ungrund'ѣ и свободѣ, хотя онъ и не всегда вѣрно понимаетъ Беме. Совсѣмъ по Бемевски звучатъ слова Шеллинга: «Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ins Licht». Изначальное твореніе есть ничто иное, какъ рожденіе свѣта, какъ преодоленіе тьмы. Чтобы добро изъ тьмы, изъ потенциальнаго состоянія перешло въ актуальное состояніе, нужна свобода. Бытіе для Шеллинга есть воля. Онъ первый въ нѣмецкой философіи развиваетъ Бемевскій волюнтаризмъ. Вещи имѣютъ свое основаніе не въ самомъ Богѣ, а въ природѣ Бога. Зло возможно лишь потому, что въ Богѣ

*) III. В. «Die drei Prinzipien göttlichen Wesens». Стр. 385.

**) См. V. В. Стр. 133.

есть то, что не есть Богъ, есть безосновность въ Богѣ, темная воля, т. е. Ungrund. Природа и для Шеллинга, какъ и для Беме, есть исторія духа, и для Шеллинга все, что усматривается въ природѣ, въ объективномъ мірѣ, проводится черезъ субъектъ. Идея процесса въ Богѣ, теогоніи взята Шеллингомъ у Беме. Въ своей «Philosophie der Offenbarung» Шеллингъ дѣлаетъ героическое усиліе преодолѣть нѣмецкій идеализмъ и прорваться къ философскому реализму. И Беме помогаетъ ему въ этомъ.*) Шеллингъ пытался преодолѣть пан-

*) Въ послѣдній свой періодъ, періодъ «философіи миологіи и откровенія», Шеллингъ былъ обязанъ Беме основными своими идеями, но онъ былъ къ нему очень несправедливъ и высказывалъ сужденія, на которыя не имѣлъ права. «Was dem Theosophismus zu Grunde liegt, wo er immer zu einer wenigstens Materiale wissenschaftlichen oder Speculativen Bedeutung gelang — was nementlich dem Theosophismus Jacob Böhm's zu Grunde liegt, ist das an sich anerkennenswerthe Bestreben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen wirklichen Hergang zu begreifen. Diess was nun aber Jacob Böhme nicht anders zu bewerkstelligen, als indem er die Gottheit selbst in eine Art von Naturprocess vorwickelt. Das Eigenthümliche der positiven Philosophie besteht aber gerade darin, dass sie allen Process in diesem Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloss logische, sondern wirkliche Resultat eines Process wäre. Positive Philosophie ist insofern vielmehr in direkten Gegensatz mit allem und jedem theosophischem Bestreben». («Schellings Sämmtliche Werke». Zweite Abtheilung. Dritter Band. «Philosophie der Offenbarung». B. I. 1858. S. 121). «Sowie J. Böhme über die Anfänge der Natur hinaus und ins Konkrete geht, kann man ihm nicht mehr folgen; hier verliert sich alle Spur, und es wird stats ein vergebliches Bemühen bleiben, ihn aus dem verwirrenden Concept seiner Anschauungen ins Reine zu schreiben, wass man auch nacheinander Kantische, Fichtesche, naturphilosophische, zuletzt sogar Hegelsche Begriffe dazu anwendet». (Тамъ же стр. 124). «Dem Rationalismus kann nichts durch eine That, z. B. durch frei Schöpfung, entstehen, er kennt bloss wesentliche Verhältnisse. Alles folgt ihm bloss modo aeterno, ewiger d. h. bloss logischer Weise, durch imminente Bewegung... Der falsche Rationalismus nähert sich eben darum dem Theosophismus, der nicht weniger als jener im bloss substantialen Wissen gefangen ist; der Theosophismus will es wohl es wohl überwinden, aber es gelingt, ihm nicht, wie am deutlichsten an J. Böhme zu sehen. Wohl kaum hat je ein anderen Geist in der Glut dieses bloss substantialen Wissens so aufgehalten wie J. Böhme; offenbar ist ihm Gott unmittelbare Substanz der Welt; ein freies Verhältniss Gottes zu der Welt, eine frei Schöpfung will er zwar, aber kann sie nicht herausbringen. Obgleich er sich Theosophie nennt, also anspruch macht, Wissenschaft des Göttlichen zu sein, ist der Inhalt, zudem der Theosophismus es bringt, doch nur die substantiale Bewegung, und er stellt Gott nur in substantieller Bewegung dar. Der Theosophis-

теистическій монизмъ германской идеалистической философіи. Онъ созналъ, что пантеизмъ несовмѣстимъ со свободой. Пантеистическое отрицаніе зла ведетъ къ отрицанію свободы. Основа зла по Шеллингу — въ высочайшемъ положительномъ. Зло есть безосновность существованія, т. е. связано съ Ungrund'омъ, съ потенціальной свободой. Все это бемевскіе мотивы. Но ближе къ Беме и созвучнѣе ему былъ Фр. Баадеръ, который былъ наименѣе отравленъ идеалистическимъ отрывомъ отъ бытія и который и приобщилъ Шеллинга къ Беме. Фр. Баадеръ былъ католикъ, но католикъ очень свободный и очень сочувствовавшій восточному православію. Баадеръ съ замѣчательной ясностью и простотой оправдываетъ бемевское динамическое пониманіе Бога, допускающее въ божественной жизни генезисъ. Если бы не было генезиса въ самосознаніи Бога, то божественное са-

mus ist seiner Natur nach nicht minder ungeschichtlich als der Rationalismus. Aber der Gott einer Wahnhaft geichtlichen und positiven Philosophie bewegt sich nicht, er handelt. Die substantielle Bewegung, in welcher der Rationalismus befangen ist, geht von einem negativen Prius, d. h. von einem nichtseienden aus, das sich erst ins Sein zu bewegen hat; aber die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven, d. h. von dem seienden Prius aus, das sich nicht erst ins sein zu bewegen hat, also nur mit vollkommener Freiheit, ohne irgendwie durch sich selbst dazu genöthigt zu sein, ein Sein Setzt, und zwar nicht sein eigenes unmittelbar, sonder ein von seinem Sein verschiedenes Sein, in welchem jenes vielmehr negirt oder suspendirt als gesetzt, also jedenfalls nur mittelbar gesetzt ist. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen sein eigenes Sein zu Sein, nicht gesiem ihm aber, sich um sein eigenes Sein zu bemühen, sich ein Sein zugeben, sich in ein Sein zu gebaren, wie J. Böhme diess ausdrückt, der all Inhalt der höchsten Wissenschaft, d. h. der Theosophie, eben die Geburt des göttlichen Wesens, die göttliche Geburt ausspricht, also eine eigentliche Theogonie. Dass nun freilich die positive Philosophie nicht Theosophismus sein könne, diess liegt schon darin, dass sie eben als Philosophie und als Wissenschaft bestimmt werden; indes jener sich selbst nicht Philosophie nennen und auf Wissenschaft verzichtend und unmittelbarem Schauen reden will». (Тамъ же стр.124-126). Самого Шеллинга можно было бы гораздо болѣе Беме обвинять въ склонности къ натурализму и рационализму. Интуиціи Шеллинга, носившія по преимуществу философскій характеръ, были менѣе первородны, чѣмъ интуиціи Беме. Но тонко замѣчаніе Шеллинга, что теософізмъ не историченъ и не благоприятенъ для пониманія исторіи.

мосознаніе не было бы жизнью и процессомъ.*) Динамическое пониманіе Бога и значить, что Богъ для насъ живой, одушевленный, въ божественной жизни есть драматизмъ всякой жизни. Это можетъ быть несогласно съ Фомай Аквиномъ и со школьной теологіей, но согласно съ библейскимъ откровеніемъ. Баадеръ же даетъ замѣчательное опредѣленіе зла, какъ болѣзни, извращенія іерархическаго порядка, смѣщенія центра бытія, послѣ котораго бытіе переходитъ въ небытіе.

IV

Для міросозерцанія Беме характерно, что онъ ненавидѣлъ идею предопредѣленія. Въ этомъ онъ не былъ человѣкомъ протестантскаго духа.***) Онъ хотѣлъ защитить доброту Бога и свободу человѣка, одинаково подрываемыя ученіемъ о предопредѣленіи. Онъ готовъ былъ пожертвовать всемогуществомъ и всевѣдѣніемъ Божиимъ и допустить, что Богъ не предвидѣлъ послѣдствій свободы. Онъ говоритъ, что Богъ не предвидѣлъ паденія ангеловъ. Эта проблема его очень мучила и въ этомъ мученіи была нравственная значительность его творческаго пути. Но Беме не всегда тутъ говорить одно и тоже и мысли его антиномичны и даже противорѣчивы. Ему было свойственно антиномическое отношеніе къ злу. Въ этомъ похожъ на него нашъ Достоевскій. Зло, столь мучившее Беме, объясняется тѣмъ, что въ первоосновѣ бытія лежитъ Ungrund, темная, ирраціональная, меоническая свобода, потенція ничѣмъ не детерминированная. Темная свобода непроницаема для Бога, онъ не предвидитъ ея результатовъ и не отвѣчаетъ за зло ею

*) См. «Franz von Baader's Sämmtliche Werke». Dreizehnter Band. «Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhm's Lehre». Стр. 65.

**) Это очень подчеркиваетъ Койрэ. См. «La philosophie de Jacob Boehme». Стр. 158.

порожденное, она не Богомъ сотворена. Ученіе объ Ungrund'ѣ снимаетъ съ Бога отвѣтственность за зло, которое вызывается всемогуществомъ и всевѣдѣніемъ Божиимъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ Беме видитъ Ungrundъ въ самомъ Богѣ, въ Богѣ есть темное начало, есть борьба свѣта и тьмы. Можно было бы сказать, что темное начало (темное тутъ не значитъ злое) есть въ Gottheit, но не въ Gott. Беме до крайности противопоставляетъ ликъ Сына, какъ любви, лику Отца, какъ гнѣва. Въ Сынѣ уже нѣтъ никакого темнаго начала, Онъ весь свѣтъ, любовь, добро. Но тогда Отецъ превращается въ Божество апофатической теологіи. Тутъ чувствуются гностическіе мотивы. Но зло, которое такъ мучитъ Беме, имѣетъ для него и положительную миссію. Божественный свѣтъ можетъ раскрыться лишь черезъ сопротивление другого, противоположнаго, тьмы. Это есть условіе всякой актуализаціи, всякаго генезиса. Зло есть не только отрицательное начало, но и положительное. И вмѣстѣ съ тѣмъ, зло остается зломъ и должно сгорать, должно быть побѣждено. Повсюду въ природѣ борьба противоположныхъ началъ, а не покой, не вѣчный порядокъ. И эта борьба противоположныхъ началъ имѣетъ и положительное значеніе. Лишь черезъ нее раскрывается высшій свѣтъ, добро, любовь. Бытіе есть соединеніе противоположностей, Да и Нѣтъ.*) Да невозможно безъ Нѣтъ. И все бытіе и само Божество — въ огненномъ движеніи. Но это не значитъ, какъ утверждаетъ нѣмецкая идеалистическая метафизика начала XIX в., что Богъ есть лишь становящійся, лишь цѣль мірового процесса. Бытіе есть побѣда надъ небытіемъ. Адъ есть у Беме, но въ аду у Беме, какъ и у Сведенборга, не страдаютъ. У Беме была уже та новая душа, которая не могла, подобно

*) Это хорошо излагается въ книгѣ Койра. См. стр. 395-6.

Фомѣ Аквинату, сказать, что праведникъ въ раю наслаждается созерцаніемъ мукъ грѣшника въ аду. Мысли Беме о свободѣ и злѣ остаются антиномическими. Мысли его, порожденныя основной интуиціей Ungrund'a, не были логически согласованы и послѣдовательны. Когда нѣмецкая идеалистическая метафизика попыталась ихъ согласовать и привести къ логической послѣдовательности, она не преодолѣла въ высшемъ сознаніи трагической антиноміи зла и свободы, а отмѣнила ее, притупила въ монизмѣ изначальное, острое и жгучее ощущеніе зла и свободы. Бемевское ученіе объ Ungrund'ѣ объясняетъ изъ свободы происхожденія зла, паденіе Люцифера, повлекшее за собой паденіе всего творенія, и вмѣстѣ съ тѣмъ Ungrund вносится въ самаго Бога и объясняетъ генезисъ, динамическій процессъ въ Божественной жизни. Тутъ возможенъ срывъ къ крайнему монизму и крайнему дуализму, одинаково ошибочному съ точки зрѣнія христіанскаго откровенія. Мышленіе Беме все на остріѣ и постоянно подвергается опасности съ противоположныхъ сторонъ, но основная интуиція его гениальна, органична и плодотворна. Ученіе объ Ungrund'ѣ и свободѣ противоположно греческому раціонализму, которымъ заражена была средневѣковая схоластика и отъ котораго не была свободна и патристика. Беме долженъ быть признанъ основателемъ философіи свободы, которая есть настоящая христіанская философія. *) Безтрагичный и раціоналистическій оптимизмъ Фомы Аквината смѣняется трагической философіей свободы. Свобода — источникъ трагедіи.

Гегель пытался придать оптимистическій характеръ самому принципу противорѣчія и борьбы противоположныхъ началъ. Онъ перевелъ жизнь въ понятіе и само понятіе сдѣлалъ источникомъ дра-

*) См. Charles Secrétan. «La philosophie de la liberté».

матизма и страстей. Гегель послѣ Фомы Аквината былъ второй геніальной вспышкой раціонализма. Но въ основѣ философіи Гегеля лежитъ ирраціональное начало. Божество Гегеля изначально безсознательное Божество, оно приходитъ въ сознание лишь въ человѣческой философіи, въ философіи самого Гегеля. Ирраціональное должно быть раціонализировано, въ тѣмъ долженъ пробудиться свѣтъ. Раціональное познание ирраціональнаго, лежащаго въ основѣ бытія, есть основная и грандіозная тема германской метафизики. Германская философія есть метафизическій сѣверъ. Міръ не освѣщенъ изначально и естественно солнечнымъ свѣтомъ, онъ погруженъ въ тьму, свѣтъ добывается черезъ погруженіе въ субъектъ, изъ глубины духа. Въ этомъ коренное различіе германской мысли отъ латинской. Германская мысль понимаетъ разумъ иначе, чѣмъ латинская. Разумъ въ германскомъ пониманіи стоитъ передъ тьмой ирраціональнаго и долженъ внести свѣтъ въ нее. Разумъ въ латинскомъ пониманіи, пониманіи античномъ, изначально освѣщаетъ міръ, какъ солнце, разумъ въ человѣкѣ отражаетъ разумъ въ природѣ вещей. И германская идея идетъ отъ Беме, отъ ученія объ Ungrund'ѣ, о свободѣ, объ ирраціональномъ началѣ, заложенномъ въ глубинѣ бытія. Съ Беме начинается новая эра въ исторіи христіанской мысли. Вліяніе его огромно, но внѣшне не бросается въ глаза, онъ дѣйствуетъ какъ внутренняя прививка. Является это вліяніе только въ Фр. Баадерѣ и Шелингѣ. Но оно несомнѣнно и въ Фихте, въ Гегелѣ, въ Шопенгауерѣ. *) Очень сильно бемевское вліяніе въ романтизмѣ и въ теченіяхъ оккультическихъ **) Безъ

*) Кронеръ въ своей замѣчательной исторіи нѣмецкаго идеализма «Von Kant bis Hegel» указываетъ на Я. Беме, наряду съ Экхардтомъ и Лютеромъ, какъ на источникъ нѣмецкой философіи.

**) См. недавно вышедшее чрезвычайно интересное по своему матеріалу двухтомное сочиненіе Viatte. «Les sources occultes du Romantisme». Повсюду отмѣчено огромное вліяніе Беме.

геніальныхъ интуицій Беме рационализмъ античной и схоластической философіи, равно какъ и рационализмъ новой философіи, Декарта и Спинозы, не могъ бы быть преодоленъ. Только мифологическое сознание видѣло иррациональное начало въ бытіи, сознание же философское всегда видѣло лишь начало рациональное. Беме, возвращаетъ метафизику къ истокамъ мифологическаго сознанія человѣчества. Но само мифологическое сознаніе у него питается истоками библейскаго откровенія. Отъ Беме идутъ динамизмъ германской философіи и, можно даже сказать, динамизмъ всей мысли XIX вѣка. Беме впервые понялъ міровую, жизнь какъ страстную борьбу, какъ движеніе, процессъ, вѣчный генезисъ. Только при такой интуиціи міровой жизни возможно стало появленіе Фауста, возможны Дарвинъ, Марксъ, Ницше, столь уже оторванные отъ религіозныхъ созерцаній Беме. Ученіе Беме объ *Ungrund*'ѣ и свободѣ даетъ не только возможность объяснить происхожденіе зла, хотя и антиномическое, но и объясняетъ творчество новаго въ міровой жизни, творческую динамику. Творчество по природѣ своей есть творчество изъ меонической свободы, изъ ничего, изъ *Ungrund*'а, оно предполагаетъ этотъ бездонный источникъ въ бытіи, предполагаетъ тьму, подлежащую просвѣтленію. Уклонъ Беме былъ въ томъ, что онъ мыслилъ *Ungrund*, темное начало въ самомъ Богѣ, вмѣсто того, чтобы видѣть начало свободы въ ничто, въ меонѣ, внѣ Бога. Нужно различать Божественное Ничто и небытіе внѣ Бога. Но мысль Беме не слѣдуетъ понимать, грубо. Беме не согласился бы съ тѣмъ, что въ Богѣ источникъ зла. Это то и мучало его. Мысль его остается антиномической, не подлежащей логическому уясненію. Но нравственная воля его чиста, ни на одно мгновеніе не отравлена внутреннимъ зломъ. Беме — благочестивый христіанинъ, горячо вѣрующій, чистый сердцемъ. Его зміиная муд-

рость сочеталась съ простотой сердца, съ вѣрой. Это всегда нужно помнить при сужденіи о Беме. Беме не былъ пантеистомъ и монистомъ, какъ не былъ и манихейцемъ. Каррьеръ вѣрно говоритъ, что Беме не пантеистъ, и не дуалистъ.

Бемевская идея объ *Ungrund*ъ была не только развиваема, но и искажаема въ германской философіи тождества, которая отошла отъ истоковъ христіанскаго откровенія, отъ христіанскаго реализма. Поэтому германская метафизика склонялась къ имперсонализму, къ монизму, учила о Богѣ, какъ о становящемся въ міровомъ процессѣ. Но волюнтаризмъ Беме былъ очень плодотворенъ для философіи, равно какъ и ученіе о борьбѣ противоположныхъ началъ, свѣта и тьмы, о необходимости сопротивленія для раскрытія положительныхъ началъ. Метафизика Беме есть музыкальная христіанская метафизика и этимъ она характерна для германскаго духа. Въ этомъ отличіе ея отъ архитектурной христіанской метафизики Фомы Аквината, характерной для латинскаго духа. Германскіе метафизики XIX в. пытались выразить музыкальную тему въ системѣ понятій. Въ этомъ грандіозность ихъ замысла и въ этомъ причина срыва этихъ системъ. Сейчасъ возможно возрожденіе Беме. О немъ пишутъ рядъ новыхъ книгъ. Онъ можетъ помочь преодолѣть не только навыки греческаго мышленія и средневѣковой схоластики, но и тотъ германскій идеализмъ, на который самъ онъ оказалъ внутреннее вліяніе. Намъ, русскимъ, Беме, какъ и Фр. Баадеръ, должны быть ближе другихъ мыслителей Запада. По свойствамъ своего духа мы призваны строить философію трагедіи, намъ чуждъ оптимическій раціонализмъ европейской мысли. Беме такъ любилъ свободу, что видѣлъ подлинную церковь лишь тамъ, гдѣ есть свобода. Беме вліялъ на русскіе мистическія теченія конца XVIII и начала XIX в.,

но усваивали себѣ его наивно и творчески не переработано. Онъ переводился на русскій языкъ и проникъ даже въ народные слои, въ народную теософію, гдѣ его почитали чуть ли не за отца церкви. Любопытно, что Герценъ въ «Письмахъ объ изученіи природы» восторженно говорилъ о Беме. Позже бемевское вліяніе можно обнаружить у Вл. Соловьева, но оно прикрыто рационалистическимъ схематизмомъ. Философія Вл. Соловьева не можетъ быть признана философіей свободы и философіей трагедіи. Въ русской же мысли начала XX вѣка наиболѣе близокъ къ Беме пишущій эти строки. Охранители Православія, имѣющіе особый вкусъ къ обличенію ересей, боятся вліянія Беме, какъ не православнаго, какъ протестанта, какъ гностика и теософа. Но вѣдь весь западный міръ не православный, все мышленіе Западной Европы не православное мышленіе. И съ этой точки зрѣнія нужно было избѣгать всякаго общенія съ западной мыслью и бороться съ ней, какъ съ соблазномъ и зломъ. Это есть чистѣйшій обскурантизмъ и требованіе возврата къ старому нашему безсмыслію. Христіанскій міръ въ самый творческій свой періодъ пытался античной языческой мыслью. Беме во всякомъ случаѣ былъ болѣе христіаниномъ, чѣмъ Платонъ, котораго у насъ очень почитаютъ по патристической традиціи, и болѣе, чѣмъ Канта, котораго уважаютъ многіе православные богословы, напр. митрополитъ Антоній. Беме очень труденъ для пониманія и изъ него могутъ быть сдѣланы очень разнообразныя и противоположныя выводы. Значеніе Беме для христіанской философіи и христіанской теософіи я вижу въ томъ, что онъ пытался своимъ созерцаніемъ преодолѣть власть греческой и латинской мысли надъ христіанскимъ сознаніемъ, погружался въ первомистерію жизни, которая античной мыслью прикрывалась. Христіанское богословіе,

и не только католическое, такъ срослось съ греческой мыслью, съ платонизмомъ, аристотелизмомъ и стоицизмомъ, что посягательство на навыки этой мысли представляется посягательствомъ на христіанское откровеніе. Вѣдь и греческіе учителя Церкви были выучениками греческой философіи, платониками и на ихъ мышленіи лежала печать ограниченности греческаго раціонализма. Этому мышленію не удавалось разрѣшить проблему личности, проблему свободы, проблему творческой динамики. Беме не только не аристотелевецъ, но и не платоникъ, и его вліяніе внѣ борьбы восточнаго платонизма и западнаго аристотелизма. Беме близокъ лишь къ Гераклиту. Я думаю, что въ христіанской философіи преодолѣнъ долженъ быть не только аристотелизмъ, но и платонизмъ, какъ философія статическая и дублирующая міръ, неспособная осмыслить тайны свободы и творчества. Ученіе Беме о Софіи, къ которому я перехожу въ слѣдующемъ этюдѣ, не есть христіанскій платонизмъ, какъ пытается себя осознать русская софіологія, смыслъ его совсѣмъ иной. Развивать же ученіе Беме объ *Ungrund*'ѣ и свободѣ нужно въ сторону различеній между божественной бездной и божественной свободой и бездной и свободой менической. *) Въ послѣдней неизреченной тайнѣ снимается и это различіе, но у порога этой тайны различіе это должно быть сдѣлано.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ .

*) Современная психологія и психопатологія научно открываютъ *Ungrund* въ человѣческой душѣ и именуетъ его безсознательнымъ. Но онѣ не дѣлаютъ достаточнаго различія между подсознательнымъ и сверхсознательнымъ, между нижней и верхней бездной. См. сводку въ книгѣ *Dwelshauvers* «L'Inconscient».

Съ *Ungrund*'омъ связанъ также человекъ архаическій. Въ этомъ отношеніи особенно важенъ Бахофенъ.

ХРИСТИАНСТВО ВЪ АМЕРИКѢ. *)

Наблюдателя обычно поражаютъ три отличительныя черты развитія христіанства въ АмерикѢ: это его сектантская окраска, его демократичность и свобода, предоставленная каждому выбирать вѣроисповѣданіе. Эти три черты присущи, конечно не одному только христіанству въ АмерикѢ, но ими проникнута вся американская жизнь. Онѣ сооіственны ея историческому развитію.

Почти не оставили по себѣ слѣда тѣ немногія попытки, которыя были сдѣланы въ 16-мъ вѣкѣ для основанія церкви на территоріи, на которой впослѣдствіи образовались Соединенные Штаты... Въ 17-мъ столѣтіи англійская церковь въ Виргиніи и Мэрилендѣ — этихъ двухъ крайнихъ южныхъ колоніяхъ — начала свою не безславную исторію. Средніе штаты какъ то: Нью-Йоркъ, Нью Джерсей, Пэнсильванія стали населяться лютеранами, голландскими реформаторами, квакерами; а впослѣдствіи въ нихъ также укоренились послѣдователи англиканской церкви. Въ сѣверныхъ штатахъ, такъ называемой Новой Англіи, преобладающей религіей былъ пуританизмъ двухъ типовъ: пресбитаріанскій пуританизмъ и конгрегаціонный пуританизмъ. Только послѣ начала 18-го столѣтія англиканской церкви удалось пустить болѣе прочныя корни. Каждый изъ этихъ трехъ географическихъ и климатическихъ подраздѣленій одновременно отличался другъ отъ друга и по социальному значеніи.

Южные штаты были населены помѣщиками, обладавшими обширными полями, которыя обрабатывались рабами. Въ этихъ штатахъ жизнь всего болѣе походила на жизнь современной Англіи. Въ среднихъ штатахъ мы находимъ большіе города съ болѣе или менѣе космополитической окраской: эти города являлись центрами всей жизни и въ этихъ штатахъ она носила гораздо менѣе провинціальныи характеръ нежели въ двухъ другихъ группахъ штатовъ. Въ Новой Англіи земпедѣліе было въ рукахъ отдѣльныхъ семействъ, лично обрабатывающихъ свои

*) Статья эта специально написана для «Пути» профессоромъ Богословскои Семинаріи въ Нью-Йоркѣ Rev. Frank Govin.

небольшія поля. Эти семейства объединялись въ общины. Въ такой общинѣ приходскій священникъ являлся самымъ вліятельнымъ лицомъ. Коммерческія способности и личная инициатива характеризуютъ жизнь Новой Англіи.

Во всѣхъ штатахъ, во всѣхъ группахъ мы никогда и нигдѣ не находимъ стройныхъ архитектурныхъ организацій, проникнутыхъ дѣйственнымъ идеаломъ единой и единственной церкви. Въ ту мѣстность, гдѣ въ послѣдствіи суждено было возникнуть Соединеннымъ Штатамъ Америки, христіанство проникло подъ видомъ сектантскихъ организацій, подраздѣленныхъ и разьединенныхъ на отдѣльныя, часто соперничающія другъ съ другомъ группы. Различныя національныя и расовыя группы всегда вносили свои собственные церковныя организаціи. Равнодушіе къ вопросамъ общественнымъ и лояльность къ своей узкой группѣ много способствовали къ поддержанію такихъ «церквей». Поэтому фактически хотя не всегда въ теоріи, всѣ типы установленнаго въ Америкѣ христіанства являются *сектами*. Англіійская церковь была «установлена», т. е. закономъ признана официальной религіозной группой, обладающей особыми привилегіями. На югѣ (напр. въ Виргиніи и въ послѣдствіи въ Мэрилэндѣ и въ Каролинѣ). А пуританизмъ былъ установленъ подобнымъ, хотя не совсѣмъ тождественнымъ путемъ въ Новой Англіи. Но одновременно прочно укоренилось сознаніе, что всѣ секты, въ сущности, имѣютъ одинаковыя права на нашу лояльность. Въ этомъ отношеніи римское католичество, которое кое гдѣ было насаждено въ Мэрилэндѣ, являлось не болѣе, какъ сектой — оно принадлежало къ послѣ-реформатскому типу католичества и фактически признавала лишь традиціи, установленныя послѣ Тридентскихъ декретовъ.

Одновременно съ этимъ сектантскимъ характеромъ американское христіанство чрезвычайно демократично. Примѣры этого мы видимъ въ организаціи и администраціи англиканской церкви на югѣ. Здѣсь эта церковь фактически перестала быть «епископальной». Другой примѣръ — это управленіе пуританскими церквями на сѣверѣ Римской іерархіи до начала 19-го вѣка приходилось не мало сражаться, чтобы, хотя до извѣстной степени, оградить себя отъ вмѣшательства мірянъ. Тѣсная связь, существующая между общиной, дѣйствующей какъ политическое и экономическое цѣлое, и той же общиной, какъ духовное и церковное тѣло, привело къ тому, что въ Америкѣ стали опираться на законодательство для того, чтобы проводить въ жизнь этическія и религіозныя требованія. Демократичность американскаго христіанства сказалась въ большой чуткости къ популярнымъ идеямъ и къ мнѣнію — «обывателя». Часто случалось, что христіанство руководило обществомъ, но нерѣдко также оно только слѣдовало за нимъ.

Рядомъ съ сектантскимъ и демократическимъ характеромъ американскаго христіанства существуетъ широко распространенное убѣжденіе въ Америкѣ, что принадлежность къ тому или иному вѣроисповѣданію — дѣло частнаго личнаго выбора и желанія. Это придаетъ американскому христіанскому опредѣленно «свободно-добровольный» характеръ. Оно также привело къ нѣкоторой неясности касательно существенныхъ особенностей различныхъ сектъ и къ искусственной поддержкѣ сектантскихъ организацій и преградъ. Человѣку, стоящему внѣ этихъ подраздѣленій, при всемъ стараніи бываетъ нелегко понять, почему нѣкоторыя изъ этихъ сектъ все еще продолжаютъ существовать, тогда какъ ихъ отличительныя черты и въ смыслѣ ученія, и въ нравственныхъ требованіяхъ, и въ богослуженіи отмѣнены и уничтожены.

Не мало и другихъ привходящихъ вліяній способствовали созданію сложной картины современнаго американскаго христіанства: расовое и національное наслѣдство, экономическія и общественныя группировки, и т.п.. Напр. римско-католическая церковь въ сущности почти не имѣетъ никакой власти, за исключеніемъ большихъ промышленныхъ центровъ и среди населенія, сравнительно недавно переселившагося въ Америку. Вліяніе оказала также чуткость американской психологіи къ современнымъ идеаламъ, къ общественному настроенію и темпераменту.

Это наблюдается въ извѣстномъ религіозномъ возбужденіи (Напр. вспомните американскіе «Revival» — «Возрожденіе» съ ихъ опредѣленной тенденціей къ эмоциональности и увлеченіемъ групповой психологіей). Мы замѣчаемъ это также въ извѣстной сентиментальности, а также въ преклоненіи передъ «дѣловитостью» и въ сильной потребности внѣшней дѣятельности (благотворительности, добрыхъ дѣлъ и т. п.). При этомъ существуетъ сравнительное невѣжество въ вопросахъ историческаго богословія и почти совсѣмъ игнорируется значеніе мистицизма и обрядности. (Все выше сказанное, конечно, не относится къ англиканской церкви въ Америкѣ, извѣстной съ 1789 го подъ названіемъ протестантской епископальной церкви, ни къ католицизму или восточному православію). Надо помнить, что характеръ американскаго христіанства прежде всего «практиченъ».

Со времени войны Америка во многихъ отношеніяхъ самая консервативная страна на свѣтѣ. Новыя, широкія теченія мысли медленно завоевываютъ себѣ общественное мнѣніе среди такого многочисленнаго и разнообразнаго населенія. Во всемъ что касается богословія, религіи и философіи, мышленіе, укоренившееся въ Европѣ, находитъ себѣ отголосокъ въ Америкѣ лишь къ слѣдующему поколѣнію. Этотъ консервативный принципъ очень ярко сказывается среди протестантовъ-реформаторовъ въ буквальномъ принятіи библейскаго ученія. Это движеніе

называется «фундаментализмом». Оно реакціонно, консервативно, и воинственно. Такъ называемые «Health Cults» (Культь здоровья), какъ то «Новое Мышленіе» (New Thought) «Христіанская Наука» (Christian Science) и другія движенія возникли вслѣдствіе потребности религіозной псмочи во всѣхъ личныхъ затрудненіяхъ, которыя являются послѣдствіемъ лихорадочной суетливости общественной и экономической жизни въ Америкѣ. Пуританизмъ давно уже утратилъ свое вріяніе надъ массами въ Америкѣ, но все же слѣды его не совсѣмъ изгладились. Они сказываются въ глубокомъ уваженіи къ библіи, въ общественномъ бесплатномъ обученіи, въ преклоненіи передъ мірскимъ успѣхомъ, въ реакціи противъ всякой перемѣны обычаевъ и нравовъ, и т. п..

Среди болѣе 100.000.000 населенія около половины принадлежитъ къ одному или другому вѣроисповѣданію или къ какой нибудь церковной группѣ. Помимо этого, живой и очень широко распространенный интересъ къ религіознымъ вопросамъ наблюдается даже среди тѣхъ, которые не принимаютъ никакого дѣятельнаго участія въ церковной жизни. Несмотря на нѣсколько суетливое и спазмодическое волненіе среди вѣрующихъ, существуетъ большое вѣроятіе, что положеніе религіи останется довольно устойчивымъ. Надо изучить и понимать современно, состояніе христіанскихъ церквей съ исторической точки зрѣнія помня, что религіозное развитіе лишь одна изъ сторонъ общаго развитія — политическаго, экономическаго, общественнаго и интеллектуальнаго — молодого народа, который быстро сливается въ единое національное тѣло.

Та вѣтвь англиканскаго вѣроисповѣданія, которая называется «Протестантской Епископальной Церковью», начала свое самостоятельное существованіе одновременно съ революціей. Въ теченіе XVIII го столѣтія въ ней произошли нѣкоторыя событія, которыя и придали ей особый характеръ. Одно изъ самыхъ романтическихъ событій было обращеніе въ англиканскую церковь президента и нѣкоторыхъ профессоровъ Эйльскаго университета (въ 1722 г.). Въ самыхъ сильно-пуританскихъ сѣверо-восточныхъ штатахъ возникло мѣстное туземное духовенство, воспитанное на родной почвѣ и принявшее англиканскую вѣру не по наслѣдству, но по личной убѣжденной инициативѣ.

Первый англиканскій епископъ въ Америкѣ, Самуиль Лэбори, воспринялъ англиканское вѣроученіе согласно съ традиціей Кутлера и Джонсона. Такимъ образомъ, какъ разъ передъ революціей 1775 года, въ сѣверо-восточныхъ штатахъ образовалась убѣжденная, пламенная и напряженная школа англиканскаго мышленія. Представители его всегда боролись съ вліяніемъ и властью пуританизма и подчеркивали свою лояльность къ «церкви». Архіепископъ Лоудъ, въ XVII-мъ столѣтіи впервые

предложилъ назначить отдѣльнаго епископа для американской церкви. Но предложеніе его заглохло во время Кромвеля и только послѣ реставраціи въ 1660 году этотъ вопросъ былъ вновь поднятъ. Въ XVIII-мъ столѣтіи это предложеніе стало усиленно поддерживаться въ штатахъ, особенно въ сѣверо-восточныхъ штатахъ, среди англиканъ. Однако пуританское духовенство и міряне южныхъ штатовъ столь же энергично протестовали противъ такого плана. Въ Виргиніи, въ Мэрилендѣ и на югѣ церковь пользовалась прочнымъ уваженіемъ и властью. Большею частью духовенство пріѣзжало изъ Англіи, но нѣкоторые изъ колонистовъ готовы были предпринять долгое и опасное путешествіе въ Европу, чтобы тамъ получить посвященіе въ священство... Экономическое и общественное положеніе духовенства было довольно прочное. Духовенство въ Виргиніи вознаграждалось довольно хорошо и церковныя земли были обширны и плодородны. Такъ какъ американская церковь не имѣла своего епископа хотя и считалась «епископальной» (Епископъ Лондона управлялъ американской церковью), то понятно, что вліяніе мірянъ въ судьбѣ и направленіи южной церкви стало очень значительно. Этимъ объясняется на первый взглядъ нѣсколько непонятное совмѣстное усиліе и южныхъ англиканскихъ мірянъ, и пуританскаго духовенства сѣверо-восточныхъ штатовъ, направленное противъ назначенія англиканскаго епископа для колоніальной церкви.

Въ среднихъ штатахъ англиканская церковь укрѣпилась въ концѣ XVII столѣтія, вскорѣ послѣ отнятія Нью-Йорка у голландцевъ. Въ то время было положено основаніе приходу Св. Троицы (Trinity Parish). Этотъ приходъ до сихъ поръ одинъ изъ самыхъ вліятельныхъ не только во всемъ городѣ, но и во всей странѣ. Въ началѣ XVIII го столѣтія было основано — «Общество для Распространенія Евангелія» (S. P. G.), которое тутъ же положило начало своей блестящей дѣятельности въ Американскихъ колоніяхъ. Это общество было чрезвычайно дѣятельно и на сѣверѣ и на югѣ: оно поставляло духовенство, оно изыскивало средства, снабжало литературой и придавало бодрость церковнымъ работникамъ. Тѣсная связь существующая между священниками S.P.G. и Англіей причинала церкви не мало затрудненій во время и послѣ революціи.

Въ 1784-мъ году первый епископъ — Лэбэри изъ Коннектикута — былъ посвященъ шотландскимъ «non-jurors»*) въ Абардинѣ. Этотъ фактъ объясняетъ нѣкоторыя особенности литургическаго чина въ епископальной церкви въ Америкѣ, а также сохраненіе *ἐπίκλησις* въ канонахъ посвященія. Въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ три новыхъ епископа, посвященныхъ въ Англіи, вернулись въ Америку и установили тамъ церковную іерархію. Въ 1789 году протестантская епископальная церковь уже имѣетъ

собственный служебникъ, собственные каноны и самостоятельность, хотя и продолжаетъ настаивать на своей солидарности съ церковью въ Англіи во всѣхъ существенныхъ вопросахъ доктрины, обычаевъ и богослуженія... Однако революція почти стерла всѣ слѣды церкви въ Америкѣ, вслѣдствіе того, что громадное большинство духовенства въ нѣкоторыхъ штатахъ принадлежало къ консерваторамъ (торіи) и протестовало противъ революціи. Такимъ образомъ оно въ глазахъ ультра-лояльныхъ американскихъ патріотовъ казалось подозрительнымъ. Послѣ организационнаго совѣщанія (1789 г.) вся энергія небольшой группы англиканъ (теперь переименованныхъ въ «епископальныхъ христіанъ») была направлена къ тому, чтобы сохранить остатки церкви. Въ 1810 году казалось, что церковь обречена на гибель, что она умираетъ. Только въ 1835-мъ году во время Общей Конвенціи (General Convention) мы снова наблюдаемъ въ ней жизнеспособность, энергію и бодрость. Тѣмъ временемъ въ вновь основанныхъ средне-западныхъ штатахъ ревностные и пламенные баптистскіе, методистскіе и пресвитеріанскіе миссіонеры и «странствующие проповѣдники» (Circuit Riders) усиленно насаждали евангельское ученіе. На той вновь заселенной и еще заселяемой территоріи епископальная церковь появилась слишкомъ поздно и не была въ числѣ первыхъ ея піонеровъ. Тѣмъ временемъ начался притокъ эмигрантовъ изъ Германіи, Ирландіи и Скандинавскаго полуострова. Всѣ они приносили съ собой особенности своихъ національныхъ и расовыхъ церквей, присоединяя ихъ къ уже существующему въ Америкѣ разнообразію разновидностей христіанства.

Такъ называемое «Оксфордское Движеніе» 30-хъ годовъ произвело въ Америкѣ такое же глубокое впечатлѣніе, какъ въ Англіи. Сторонники его были люди, воспитанные въ англиканскихъ традиціяхъ сѣверо-восточныхъ штатовъ, а противники его принадлежали къ южнымъ штатамъ — этомъ оплотѣ «евангелическаго ученія» и ученія такъ называемой «Low Church» — (отвергающей почти всѣ обряды. Прим. переводчика). Въ 1819 году была основана Общая Богословская Семинарія (General Theological Seminary). Черезъ нѣсколько лѣтъ за этимъ послѣдовало основаніе провинціальныхъ семинарій въ Виргиніи. Въ сороковыхъ годахъ церковь обратила свое вниманіе на западъ и семинаръ въ Уисконсинѣ, называемый Наштабъ Гауз (Nachtab House) былъ основанъ на чисто англо-католическихъ началахъ. Гражданская война ни въ коемъ случаѣ не внесла розни въ епископальную церковь. Послѣдняя была географически раздѣлена на двѣ части, но по заключенію мира въ 1867 году обѣ части сразу же объединились въ одно цѣлое.

За этимъ послѣдовалъ «Ritual Controversy» — Обрядовый Расколъ. Онъ былъ вызванъ второй стадіей Оксфордскаго Дви-

женія, которое ввело традиціонное евхаристическое облаченіе и которое въ ученіи и на практикѣ признавало единую, недѣлимую церковь, и считало, что личная духовная жизнь становится живѣй и пламеннѣй, приобщаясь къ таинствамъ въ церкви, т. е. въ Тѣлѣ Христовомъ. Въ 70-хъ годахъ мы видимъ развитіе либеральнаго или вѣротерпимаго церковнаго мышленія (Broad Church). Во главѣ этого движенія стоялъ самый выдающійся іерархъ XIX-го столѣтія — Епископъ Филиппъ Бруксъ изъ Бостона. Въ этихъ трехъ направленіяхъ мнѣній и убѣжденій (что безусловно составляетъ одну изъ аномалій исторической англиканской церкви до и послѣ реформаціи XVI-го столѣтія) — церковь продолжала постоянно и прочно развиваться.

Въ теченіе послѣднихъ пятидесяти лѣтъ церковь эта, главнымъ образомъ, была церковью горожанъ и образованныхъ классовъ. Оплоть этой церкви находился большею частью въ старыхъ городахъ и въ культурныхъ центрахъ. Къ сожалеанію, къ ней лишь изрѣдка принадлежали рабочіе приходы. Въ этихъ послѣднихъ не болѣе 1-го процента населенія принимало участіе въ таинствахъ, тогда какъ въ колледжахъ и университетахъ отъ 10 до 35 процентовъ студентовъ принадлежали къ епископальной церкви. Съ общественной точки зрѣнія церкви принадлежитъ совершенно обособленное мѣсто. Къ ней принадлежать многіе мѣстные и національно извѣстные, выдающіеся и высоко-культурные люди — мужчины и женщины. Эта церковь никогда не могла слиться съ протестантизмомъ. Послѣдній недавно сорганизовался въ національномъ масштабѣ въ Федеральномъ Совѣтѣ Церквей (Federal Council of Churches). Англиканская церковь проявила много дѣятельности въ дѣлѣ объединенія христіанства. Гардинеръ и Брентъ учредили Всемирную Конференцію по вопросамъ вѣры и организаціи. (World's Conference on Faith and Order) Церковь эта сильно растетъ благодаря вновь обращеннымъ она главнымъ образомъ привлекаетъ людей культурно образованныхъ. Каеолічность, освобожденная отъ римской и папистской окраски, въ соединеніи съ современнымъ научнымъ духомъ честной пытливости, безъ сомнѣнія найдетъ не мало сторонниковъ въ странѣ, гдѣ существуетъ такъ много сектъ... Таинства и обряды, чудное служеніе и всѣ традиціи ея выдвигаютъ ее среди промышленной и часто матеріалистической американской жизни. Англиканская церковь все время относилась съ братскимъ сочувствіемъ къ православію. Нигдѣ страданія православной церкви не встрѣчали такого братскаго отклика, какъ среди англиканской церкви, особенно въ Америкѣ, въ которой члены епископальной церкви хорошо освѣдомлены о поразительныхъ затрудненіяхъ, черезъ которыя проходитъ православная церковь.

За послѣдніе годы епископальная церковь во многомъ

реорганизовала свой внутренній распорядокъ. Дѣло это было поручено совѣту, въ которомъ предсѣдательствовалъ епископъ (Presiding Bishop and Council). Члены этого совѣта собираются не только въ провинціальныхъ и епархіальныхъ синодахъ, но созываются также каждые три года во время общей конвенціи (General Convention), состоявшей изъ двухъ палатъ: одна изъ епископовъ, и одна изъ выборныхъ (изъ духовенства и изъ мірянъ). Внутренняя и заграничная миссіонерская дѣятельность англиканской церкви сосредоточивается въ рукахъ совѣта, въ которомъ принимаютъ участіе представители другихъ отдѣловъ религіознаго воспитанія, финансоваго, отдѣла заграничной работы, и т. п. Всюду, гдѣ это бываетъ возможно, жизнь и работа американской вѣтви англиканской церкви координируются съ работой другихъ родственныхъ церквей англиканскаго вѣроисповѣданія на всемъ земномъ шарѣ. Будущимъ лѣтомъ епископы всей англиканской церкви соберутся въ Ламбетъ (Lambeth) на конференцію, на которой будетъ представленъ весь англиканскій епископатъ.

Франкъ Говенъ.

РЕЛИГИОЗНЫЕ СЪѢЗДЫ ВЪ НЬЮКАСТЛѢ И КЭМБРИДЖѢ.

Лозанская конференція показала какое сильное стремленіе къ единству живетъ въ христіанскомъ мірѣ. Наряду со стремленіемъ къ единству въ вѣроученіи и въ церковной жизни проснулось въ нѣкоторыхъ вліятельныхъ кругахъ Западнаго христіанства желаніе содѣйствовать истинному дружелюбію и братскому отношенію другъ къ другу народовъ черезъ сотрудничество Церквей на почвѣ вѣры въ единого общаго Господа и Спасителя. Этимъ цѣлямъ посвятилъ себя «Всемирный Союзъ содѣйствія содружеству народовъ черезъ христіанскія Церкви» («The World Alliance for promoting International Friendship through the Churches»). Въ этой международной работѣ принимаетъ участіе и рядъ представителей Православной Церкви, такъ митрополитъ Германосъ Фіатирскій, еп. Ириней Новосадскій, архіепископъ Іоаннъ Рижскій и др. Въ серединѣ и концѣ іюня текушаго года мнѣ пришлось быть на двухъ религіозныхъ съѣздахъ въ Англіи — въ Ньюкастлѣ и Кэмбриджѣ. Первый былъ устроенъ какъ разъ этимъ «Всемирнымъ Союзомъ содѣйствія содружеству народовъ». Въ немъ принимали участіе представители религіозной жизни тѣхъ національностей, которые такъ или иначе связаны съ Балтійскимъ моремъ (отсюда и названія конференціи: «Baltic Churches Conference»). Второй съѣздъ былъ организационно тѣсно связанъ съ первымъ: часть членовъ Ньюкастльскаго съѣзда была потомъ непосредственно изъ Ньюкастля приглашена въ Кэмбриджъ главою одного изъ кэмбриджскихъ университетскихъ колледжей — The principal of Selwyn College — на съѣздъ уже чисто богословскаго характера, происходившій въ помѣщеніи его колледжа. Въ Ньюкастлѣ были представлены шведы, норвежцы, датчане, финляндцы, нѣмцы, латыши, эстонцы, затѣмъ почему-то и голландцы (хотя они подъ рубрику «Baltic», повидимому, не подходятъ), наконецъ, сами хозяева — англичане: русскій былъ лишь одинъ, онъ же единственный православный. Рядъ интересныхъ и замѣчательныхъ людей былъ на съѣздѣ. Среди скандинавовъ особенно выдѣля-

лась шведская делегація. Повидимому, нѣкоторые религіозные круги Швеціи переживаютъ большой подъемъ церковной жизни, сходный во многомъ съ оксфордскимъ движеніемъ въ Англіи 30-хъ, 40-хъ годовъ прошлаго вѣка. Изъ шведовъ двое—проф. Brilioth и проф. Aulen — были яркими представителями этого церковнаго подъема. Черезъ христіанскій міръ, здѣсь и тамъ, послѣ страшныхъ потрясеній Великой Войны и послѣвоеннаго времени какъ бы снова прносится вѣяніе первохристіанства—сознаніе величія, превозмогающаго величіе того, что даровано намъ, того, что и истинно, объективно конкретно вошло въ міръ: откровенія Вѣчной Жизни, откровенія славы Единороднаго Сына Божія. Изъ сознанія объективности, превозмогающаго избытка открывшаагося во Христѣ богатства вырастаетъ и побѣдное сознаніе - «сія есть побѣда, побѣдившая міръ». — вѣра наша». Эти тона торжества и побѣды во Христѣ, этотъ истинно іоанновскій духъ созерцанія открывшейся безмѣрной славы («мы видѣли славу Его»), явившейся въ міръ и плоть пріявшей Вѣчной Жизни звучать въ рѣчи проф. Aulen'a на Кэмбриджской богословской конференціи*), конференціи, которая была по моему религіозно особенно интересна и значительна. То, что съ особой яркостью и интенсивностью было высказано въ Кэмбриджѣ, звучало и въ нѣкоторыхъ рѣчахъ въ Ньюкастлѣ какъ та вдохновляющая сила — сознаніе, что намъ даровано во Христѣ безмѣрное богатство — какъ тотъ основной фонъ, изъ котораго только и возможно истинное братство въ Богѣ, истинное съ Богѣ содружество и людей и народовъ. На тему о безмѣрномъ богатствѣ славы, открывшемся во Христѣ, т. е. на 1-ую главу Евангелія отъ Іоанна и на первые стихи 1-го посланія Іоанна говорилъ—въ промежуткѣ между засѣданіями конференціи — въ одной изъ англиканскихъ церквей Ньюкастля и православный членъ съѣзда.

Большинство рѣчей и дебатовъ въ Ньюкастлѣ носило болѣе практической характеръ: напр. рисовало церковную жизнь въ разныхъ странахъ Прибалтики или подчеркивало важность добрыхъ и сердечныхъ отношеній между народами, ибо даже эконсмически процвѣтаніе одного народа тѣсно связано съ процвѣтаніемъ другого и раззореніе одного сказывается на другомъ (рѣчь Principal'a Garvic съ рядомъ интересныхъ фактическихъ данныхъ).

Въ промежуткахъ делегатовъ возили въ Borderland — область, пограничную съ Шотландіей, сцену кровавыхъ боевъ и стычекъ вплоть до 17-го вѣка, гдѣ бились Персу съ Дугласами (Персу съ англійской, Дугласы съ шотландской стороны), гдѣ

*) «Christus victor!» — такъ формулировалъ проф. Auber центральное содержаніе посл. рѣчи.

отличался молодой Hotspur, герой исторических драм Шекспира, гдѣ произошла знаменитая битва «Chevy Chase» въ Chevy Mountains. Эта мѣстность въ 40-50 миляхъ (70-80 километровъ) отъ густо населеннаго угольнаго и промышленнаго района Ньюкастля носить почти совершенно дикій характеръ — въ рѣдкихъ деревушкахъ населенія меньше, чѣмъ въ Средніе Вѣка, ибо почва тамъ весьма скудна и населеніе спустилось въ долину.

Цѣпи высокихъ зеленыхъ холмовъ, крутыхъ и каменистыхъ; между ними ярко-зеленыя лощины съ разбросанными тамъ и сямъ дубами, наверху холмовъ скудная пажить, сухой верескъ и камни, и на заднемъ фонѣ синія горы Chevy Chase — уже Шотландія! Среди такой обстановки, на фонѣ луговъ и перелѣсковъ, — суровый, прямой и высокій замокъ, еще норманскихъ временъ, герцоговъ Нортумберлэндскихъ — Alnwick (выговаривается: «Анекъ»), родовой замокъ семьи Перси. Ближе къ Ньюкастлю — Durham съ своимъ знаменитымъ соборомъ на гигантскихъ романскихъ колоннахъ огромнаго обхвата и съ университетскимъ колледжемъ въ реставрированной части грандіознаго древняго феодально-епископскаго замка, одного изъ самыхъ поразительныхъ древнихъ замковъ Англіи, нависшаго отвѣсно надъ городомъ.

Здѣсь, вблизи отъ крупнѣйшаго промышленнаго района англійскаго сѣвера, еще дышетъ и живетъ старая Англія.

Особенно привлекательны были дни въ Кэмбриджѣ. Участники съѣзда жили въ одномъ изъ университетскихъ колледжей (Selwyn college, одинъ изъ меньшихъ колледжей Кэмбриджа) въ студенческихъ комнатахъ (ибо «term» Кэмбриджскій только что закончился — наканунѣ; мы еще встрѣчали здѣсь и тамъ отъѣзжавшихъ студентовъ). Какъ во всѣхъ колледжахъ Оксфорда и Кэмбриджа, у cadaго студента двѣ комнаты: спальня и комната для занятій, такъ что делегаты были устроены весьма комфортабельно. Меня опять охватило большое очарованіе жизни англійскихъ университетскихъ колледжей, знакомое мнѣ по Оксфорду. Утромъ — горячія ванны, къ которымъ мы спѣшно бѣжали черезъ зеленый четверугольный quad колледжа, весь залитой лучами утренняго солнца; затѣмъ, послѣ краткаго богослуженія, англійскій breakfast въ Hall'ѣ. Въ перерывахъ между дскладами конференціи бродили мы по «backs» (садамъ) кэмбриджскихъ колледжей, которые образуютъ одну широкую зеленую ленту или завѣсу сзади колледжей съ протекающей черезъ нее извилистой рѣкой, и по средневѣковымъ дворамъ великолѣпныхъ Trinity college и King's college, этихъ сокровищъ архитектуры, или болѣе скромныхъ по размѣрамъ, но почти не менѣе привлекательныхъ и интересныхъ Queen's college (съ комнатой Эразма Роттердамскаго! — она продолжаетъ служить студенческой комна-

той). Corpus Christi (комнаты знаменитых драматических поэтов временъ Елизаветы — Marlow и Fletcher'a!) и другихъ. Видались также въ промежуткахъ съ выдающимися богословами и учеными Кэмбриджа. Въ этой атмосферѣ духовной насыщенности, вѣющей отъ кэмбриджскихъ колледжей (какъ она — въ еще большѣй мѣрѣ — вѣетъ въ Оксфордѣ) работы богословской конференціи протекали особенно благопріятно.

На богословской конференціи въ Кэмбриджѣ участвовали собственно только англиканцы и представители скандинавскихъ лютеранскихъ Церквей — шведы (5), датчане (3) норвежцы (2), одинъ финляндецъ (д-ръ Alexi Lehtonen, чрезвычайно привлекательный и милый человекъ) и одинъ латышь и кромѣ того одинъ православный русскій (пишущій сіи строки). Изъ англиканцевъ особенно сильное впечатлѣніе произвелъ на меня Bishop of Middleton (викарный епископъ Манчестерской епархіи), человекъ истинно апостольскаго христіанскаго подъема, исполненный духомъ іоанновской, горящей побѣдной, вѣры и изъ этой вѣры въ то, что Слово истинно «плоть бысть», черпающій вдохновение и импульсъ для своего социальнаго служенія (онъ особенно посвятилъ себя работѣ среди рабочихъ круговъ). Bishop of Middleton особенно ярко чувствуетъ, всю объективную реальность Церкви.

Темы конференціи были показательны для нашего времени: центромъ ихъ былъ вопросъ о Церкви. Ибо протестантскій, въ частности лютеранскій, міръ, испугавшись своего безграничнаго, безмѣрнаго расщепленія, полонъ теперь боренія, броженія и исканій, въ своемъ устремленіи къ Церкви, къ все большему выявленію и сознанію, что такое Церковь, какова должна быть церковная жизнь. Изъ религіознаго субъективизма стремится онъ къ *объективности* Духа Божія, живущаго въ великомъ общеніи и единствѣ Тѣла Христова.

Это органическое единство во Христѣ есть единственное достаточное обоснованіе настоящей дружбы между народами. Поэтому, обѣ эти конференціи внутренне, тѣсно связаны другъ съ другомъ, поэтому богословскіе вопросы, затронутые въ Кэмбриджѣ, имѣютъ непосредственное, практическое значеніе и для жизни народовъ, для жизни внѣшняго міра.

Дописываю эти строки въ Швейцаріи — на сѣздѣ въ Maloja (Engadin, 27 - 30 авг.) комитета 60-70 лицъ, составленнаго изъ числа различныхъ христіанскихъ Церквей и продолжающаго изъ года въ годъ работу большѣй Лозаннской конференціи 1927-го года. И здѣсь въ центрѣ вниманія — органическое единство во Христѣ и путь постепеннаго вращанія въ это единство. Работа Православной Церкви, принявшей участіе въ Лозаннской конференціи и въ ея продолженіи, сводится здѣсь къ братскому

воздѣйствию на протестантскій міръ въ направленіи постепеннаго возвращенія его къ апостольской традиціи. Съ другсой стороны и православные участники этой междуцерковнсой работы могутъ и должны поучиться духовному подъему и нравственному горѣнію и жаждѣ послужить дѣлу Христову многихъ изъ нашихъ ино-славныхъ друзей и братьевъ.

Н и к о л а й А р с е н ь е в ъ .

29 авг. 1929 г.

ПРАВОСЛАВІЕ И СОЦІАЛИЗМЪ.

(Письмо въ редакцію).

Въ совѣтскомъ изданіи «Антирелигіозникъ» (№7, іюль, 1929 г.) помѣщена статья Б. Кандидова «Дни покаянія» въ Крыму въ сентябрѣ 1920 года. (Историческая справка по неопубликованнымъ матеріаламъ) Эти «неопубликованные матеріалы» представляютъ собою ничто иное, какъ протоколы засѣданій Высшаго Церковнаго Управленія на югѣ Россіи, оставленные при эвакуаціи въ Севастополѣ.

По этому поводу я считаю нужнымъ сдѣлать поясненія относительно одного вопроса въ виду его принципиальной и практической важности. Въ послѣднемъ протоколѣ засѣданія Высшаго Церковнаго Управленія на югѣ Россіи*) приведено постановленіе слѣдующаго содержанія: «поручить чл. В.Ц.У. проф. прот. Булгакову составить проектъ вѣроучительнаго опредѣленія *о природѣ соціализма* и представить таковой проектъ на одобреніе къ слѣдующему засѣданію В.Ц.У.». Этого засѣданія не состоялось за эвакуаціей, и проектъ, мною составленный, такъ и остался неразсмотрѣннымъ. Тѣмъ не менѣе нѣкоторое предварительное обсужденіе этого вопроса было. Внѣшнимъ поводомъ къ его постановкѣ явилось настойчивое ходатайство прот. Востокова, домогавшагося церковнаго осужденія («анафематствованія») соціализма какъ таковаго. Въ своемъ предварительномъ докладѣ В.Ц.У. я высказалъ, что для таковаго осужденія соціализма вообще, какъ извѣстной системы экономической и соціальной политики, нѣтъ никакого основанія ни въ Евангеліи, ни въ православномъ преданіи. И даже наоборотъ, здѣсь мы находимъ заповѣдь соціальной любви и справедливости, попеченія о труждающихся и обремененныхъ, о чемъ со всѣхъ спросится на Страшномъ Судѣ Христовомъ. Въ соціализмѣ же подлежитъ отрицанію и преодолѣнію не система соціально-экономическихъ идей, но то воинствующее безбожіе, съ которымъ онъ нерѣдко соединяет-

*) Въ составъ его входили: предс. архіеп. Димитрій († схіархіепископъ Антоній), арх. Феофанъ, еп. Веніаминъ, прот. Г. Спасскій, гр. П. Н. Апраксинъ, я и др. при секретарѣ Махараблīdzе.

ся, въ особенности же теперь въ Россіи. И, можетъ быть, доля вины въ этомъ лежитъ и на церковномъ обществѣ, съ его равнодушіемъ къ соціальному вопросу. Въ возникшемъ обмѣнѣ мнѣній выражаемы были разныя точки зрѣнія на социализмъ, причемъ ко мнѣ всецѣло присоединился предсѣдательствующій арх. Дмитрій. Проектъ опредѣленія былъ мною составленъ согласно первоначальному замыслу, иначе я, конечно, и не могъ бы исполнить этого порученія.

Социализмъ (во всей многозначности этого термина) для хри,стіанина имѣетъ лишь прикладное значеніе, иными словами, это есть вопросъ не міровоззрѣнія, но лишь практической этики-практической цѣлесообразности. Цѣль социализма, понятая, какъ осуществленіе соціальной справедливости, защиты слабыхъ, борьбы съ бѣдностью, безработицей, эксплуатаціей — въ такой степени нравственно самоочевидна, что разногласіе можетъ быть только относительно практической цѣлесообразности или осуществимости тѣхъ или иныхъ мѣропріятій. Церковь не должна себя связывать съ капитализмомъ, какъ организаціей класовой эксплуатаціи (хотя практически начала хозяйственной свободы и частной собственности и досихъ поръ еще могутъ оказываться болѣе цѣлесообразными для всего общества, нежели преждевременно и насильственно водворяемые формы государственно-соціалистической кабалы). Если мы обратимся къ Евангелію и Новому Завѣту, то тамъ мы не найдемъ, конечно, основанія для того, чтобы связывать Церковь съ какими-либо неподвижными формами соціального устройства или хозяйственной организаціи. Церковь стоитъ *выше* всѣхъ историческихъ формъ и судить ихъ высшимъ судомъ совѣсти. Если мы обратимся къ святоотеческой письменности, то въ твореніяхъ свв. отцовъ Василія Великаго, Іоанна Златоуста, Амвросія Медиоланскаго и др. мы найдемъ яркіе примѣры духовной свободы и христіанскаго дерзновенія въ сужденіи о разныхъ проявленіяхъ соціального эгоизма собственниковъ. Потому и въ «преданіи» не находится точки опоры для установленія нерушимости частной собственности на основаніи христіанской морали.*) Исторія свидѣтельствуетъ, что институтъ частной собственности фактически до неузнаваемости измѣнялся въ теченіе вѣковъ, подвергаясь разнообразнымъ формамъ общественнаго контроля и ограниченіямъ. А соотвѣствен

*) Лишь въ католичествѣ устами папы Пія IX и Льва XIII провозглашена неприкосновенность частной собственности, но и то не какъ божественнаго, а лишь *естественнаго* учрежденія; *ius proprietatis ac dominii ab ipsa natura profectum, intactum cui libet et inviolatum esse (Ecclesia) iubet* (Leo XIII. E. c. Quod Apostolici muneris, Denzingeri Euch. Symb. 1851). Ср. также «Syllabus» папы Пія IX.

но и понятіе социализма охватывает собою все многообразіе формъ отъ совѣтскаго коммунизма до социальнаго регулированія капиталистической промышленности (о чемъ сказано было однимъ англійскимъ политикомъ еще XIX вѣка: *we all are now socialists*). *Salus populi-suprema lex* въ отношеніи средствъ, однако велѣнія совѣсти должны исходить отъ церкви, и если люди безмолвствуютъ, тогда камни возопіють. Если Церковь не пользуется принадлежащимъ ей правомъ, которое есть вмѣстѣ и обязанность, тогда оно узурпируется ея врагами: — *другой* приходитъ во имя свое, и его принимаютъ (Іоанн. 5. 43). Разумѣется, враги Имени Христа будутъ всегда хотѣть видѣть въ церкви лишь орудіе классоваго господства. Но сама церковь должна пребывать въ полномъ обладаніи своей царственной свободы и правды, въ частности, и социальной. Въ настоящее время зовъ къ этой социальной правдѣ раздается во всемъ христіанскомъ мірѣ. Стокгольмская конференція социального христіанства (*Life and work*) соединила въ себѣ представителей всѣхъ христіанскихъ исповѣданій (кромѣ католичества), и православная делегация на ней возглавлялась престарѣлымъ патріархомъ Фотіемъ Александрійскимъ. Своимъ участіемъ въ «Стокгольмѣ», гдѣ была создана и постоянная международная организація для разработки вопросовъ социального христіанства, Православная Церковь *de facto* опредѣлила свое отношеніе къ социальному вопросу. Правда, доселе такъ и не было дано «вѣроучительнаго опредѣленія» о природѣ социализма ни въ русской церкви, ни во вселенскомъ православіи. Но, согласно сказанному, социализмъ, какъ социально-экономическая доктрина, вовсе и не является вопросомъ вѣроученія. Превращать его въ таковой означало бы повреждать и само христіанское ученіе. Насколько онъ соединяется съ богоборствомъ, сужденіе и осужденіе должно относиться только къ послѣднему. Однако, связь эта фактическая, историческая, а не внутренняя. Считать же эту связь неразрывною является опасной ошибкою и близорукостью, потому что это означало бы отдавать дѣло христіанской правды въ руки ея враговъ. Поэтому и церковное «анаематствованіе» социализма и превращеніе его въ «жупель» не только не имѣетъ для себя никакихъ основаній, но и явилось бы подлиннымъ религіознымъ соблазномъ.

Прот. С. Булгаковъ.

30.XI—13.XII. - 1929.

П а р и ж ъ.

ПОНЯТИЕ БОГА И ТЕОРИЯ ЦѢННОСТЕЙ.

(Hermann Schwarz. Gott jenseits von Theismus und Pantheismus. Berlin 1928).

На страницахъ «Пути» нельзя обойти молчаніемъ превосходно написанную книгу грейфевальдскаго философа Шварца, посвященную центральной темѣ философіи религіи: понятію Бога. Въ своихъ размышленіяхъ Шварцъ исходитъ изъ «философіи неданнаго» (Philosophie des Ungegebenen). Этимъ терминомъ онъ обозначаетъ кругъ идей, развитыхъ имъ въ книгѣ Das Ungegebene (Tübingen 1921). Его философская точка зрѣнія основана на мистикѣ Мейстера Эккехарта и Якова Беме и отчасти на философіи Фихте. Шварцъ различаетъ два направленія мистической мысли, отмѣченныхъ разнымъ пониманіемъ высшаго мистическаго переживанія. Одно изъ нихъ толкуетъ это переживаніе, какъ экстазъ, какъ раствореніе (Entwerden) человѣческой личности въ Богѣ и погашеніе человѣческаго сознанія въ безконечности божественнаго бытія; другое усматриваетъ его подлинный характеръ въ становленіи Бога въ человѣкѣ, въ «рожденіи» Бога въ человѣческой душѣ. Если Шварцъ относитъ къ первому направленію романскую мистику, по своему духу, якобы родственную мистикѣ Плотина, ко второму германскую, то съ такимъ мнѣніемъ согласиться нельзя. Въ различеніи двухъ типовъ мистическихъ ученій для Шварца важно то обстоятельство, что мистики перваго типа онтологизируютъ (verseineln) Бога, мысля его сущимъ, какъ данную безконечность бытія, тогда какъ мистикамъ втораго типа чуждо экзистенціальное понятіе о Божествѣ. Примыкая къ нимъ въ своихъ религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ и опираясь въ тоже время на фихтевскій идеализмъ, Шварцъ ведетъ рѣшительную борьбу съ онтологизмомъ и развиваетъ чисто динамическое ученіе о Богѣ. Отвергая статически бытійственную концепцію Бога, Шварцъ рѣзко критикуетъ *теизмъ* и *пантеизмъ*. Ихъ различіе онъ усматриваетъ вовсе не въ томъ, что первый мыс-

литъ Бога трансцендентнымъ, а второй имманентнымъ. Онъ справедливо отмѣчаетъ, что опредѣленіе понятія Бога при помощи понятій трансцендентности и имманентности страдаетъ тѣмъ кореннымъ недостаткомъ, что примѣняетъ къ Богу категорію пространственности и обходится безъ этихъ терминовъ при выясненіи того, что существенно въ теизмъ и пантеизмъ. Съ теистической точки зрѣнія, Богъ является единичнымъ существомъ съ качествами абсолютной высоты: максимумомъ бытія. Пантеизмъ мыслитъ Бога существомъ универсальнымъ, обладающимъ всевозможными качествами. Отсюда видно, что теизмъ и пантеизмъ вовсе не столь противоположны, какъ обыкновенно принято думать. Содержаніе теистическаго понятія Бога составляетъ часть содержанія пантеистическаго понятія его. Бога теизма надо мыслить включеннымъ въ Бога пантеизма. Противъ теизма Шварцъ возражаетъ, что между абсолютно совершеннымъ Богомъ и несовершеннымъ міромъ конечныхъ вещей зияетъ непроходимая пропасть. Подобно тому какъ въ математикѣ отъ трансфинитнаго свѣрхчисла (омега Кантора) не можетъ быть перехода къ конечнымъ числамъ, такъ точно и всякая попытка объяснить возникновеніе конечнаго изъ абсолютнаго обречена на неудачу и должна имѣть насильственный характеръ. Очень обстоятельно Шварцъ опровергаетъ пантеизмъ, пользуясь по сравненію съ теизмомъ болѣе широкою популярностью. Онъ различаетъ двѣ формы пантеизма: натуралистическій пантеизмъ и панпсихизмъ. Геніальнѣйшимъ представителемъ перваго онъ считаетъ Джордано Бруно, блестящимъ и послѣдовательнѣйшимъ выразителемъ послѣдняго Фехнера. Натуралистическій пантеизмъ отождествляетъ Бога съ природой (Gottnatur), съ безконечной полнотой бытія. Панпсихизмъ возводитъ мировую душу, какъ всеобъемлющую цѣлостность, на ступень божественности. Если однако ближе присмотрѣться къ пантеистическимъ ученіямъ, то нетрудно обнаружить ихъ несостоятельность. Богъ-природа оказывается лишь мнимой полнотой бытія, а мировая душа лишь мнимою цѣлостностью. Шварцъ приходитъ къ результату, что въ пантеизмѣ божества нѣтъ, а есть только призракъ его. Критикой теизма и пантеизма Шварцъ расчищаетъ путь для построенія своей собственной религіозно-философской концепціи. Согласно съ апофатическимъ богословіемъ и съ выдающимися представителями христіанской мистики онъ учитъ, что мировой процессъ зачинается въ предмѣрной глубинѣ божественнаго Ничто, въ божественной бездонной безднѣ (Ungrund) по удачному выраженію Якова Беме. Шварцъ толкуетъ становленіе міра какъ божественное самотворчество. Творческое божественное Ничто стремится къ божественной самости (Gottes-selbst). На пути этого стремленія возникаетъ пространственно-временный, епрдметный міръ. Въ этомъ трагизмъ бсжественнаг

творчества не достигающаго въ созданіи предметнаго міра свое-
конечной цѣли. Смыслъ мірового процесса въ конечномъ преодо-
лѣніи предметнаго міра. Божественное Ничто проявляется въ
метафизическихъ напряженностяхъ (Spannungen), вызываю-
щихъ міровой процессъ. Каждая часть пространственно-вре-
меннаго міра, каждый предметъ, каждое существо исполнены
задатковъ, стремящихся доразвиться, полностью раскрыть
все, что въ нихъ заложено. Метафизическую напряженность,
изживающуюся въ этомъ стремленіи, Шварцъ называетъ напря-
женностью развитія (Entwickelungsspannung). Наряду съ этой на-
пряженностью въ пространственно-временномъ мірѣ наблю-
дается другая, вытекающая изъ того неоспоримаго факта,
что каждый отдѣльный предметъ и каждое индивидуальное су-
щество по отношенію къ міровому цѣлому оказывается облом-
комъ (Bruckstück), непрестанно стремящимся восполнить себя
тѣмъ, что ему недостаетъ, т. е. всѣмъ, что существуетъ въ мірѣ
кромѣ него (Ergenzundspannung). Этимъ двумя видамъ
«космическихъ» напряженностей Шварцъ противопоставляетъ
основную «акосмическую» напряженность въ божественномъ
Ничто, которая не можетъ быть выражена въ терминахъ пред-
метныхъ опредѣленій. Спецификумъ акосмической напряжен-
ности сказывается по Шварцу въ жаждѣ цѣнностей
(Werthunger). Мы здѣсь подходимъ къ интересному отдѣлу кни-
ги, въ которомъ авторъ подвергаетъ инструктивной критикѣ
разныя философскія ученія о цѣнностяхъ и развиваетъ
свою теорію цѣнностей. Прежде всего онъ опровергаетъ точку
зрѣнія позитивистовъ, признающихъ только «сущее», объемъ
котораго исчерпывается для нихъ тѣлеснымъ и душевнымъ мі-
ромъ и отрицающихъ идеальное царство значимостей, цѣнно-
стей и сущностей (Geltung, Wert und Wesen), справедливо ука-
зывая на понятія, неукладывающіяся въ рамки позитивистиче-
скаго міросозеранія (числа, отношенія, свобода и т. д.). Пози-
тивисты поражены слѣпотой, такъ какъ не замѣчаютъ, что кромѣ
предметнаго, пространственно-временнаго міра намъ даны умо-
постигаемый космосъ истины (царство логическихъ значимостей)
и царство сверхчувственныхъ цѣнностей.

Признавая идеальныя данности, Шварцъ однако предосте-
регаетъ отъ неправильнаго ихъ толкованія. Въ такую ошибку
впадаетъ по его мнѣнію онтологизмъ, приписывающій цѣнно-
стямъ и значимостямъ сверхъ эмпирическое бытіе, указывающій
имъ мѣсто въ мірѣ сверхчувственныхъ неизмѣнныхъ реальностей
(Платонъ и платонизмъ). Онтологизму противоположна наблю-
даемая въ современной философіи (гейдельбергская школа)
тенденція противопоставлять пространственно-временному міру
реальныхъ вещей и процессовъ идеальный міръ несуществую-
щихъ, «свободно парящихъ» значимостей и цѣнностей (frei-

schwebende Sinn — und Wertwesenheiten. Шварцъ опредѣленно высказывается и противъ такого взгляда и старается преодолѣть его специфическій дуализмъ концепціей единства творческой божественной жизни, въ которой коренится и изъ которой выявляется идеальный міръ истины и цѣнности. Независимое, себѣ довѣляющее, идеальное царство свободно парящихъ истинъ и цѣнностей Шварцъ считаетъ философскимъ измышленіемъ. Какъ чистыя идеальности истина и цѣнность не болѣе какъ абстракціи. Конкретная живая истина налична лишь въ актѣ пониманія (Versehen).

Въ пониманіи раскрывается жизнь истины во всѣхъ познающихъ субъектахъ. Шварцъ ссылается на ученіе Мейстера Эккгарта, по которому истина есть божественное представленіе, творящее само себя и способное къ такому самотворчеству только въ душѣ человѣка. Итакъ истина не должна быть понимаема какъ самодовѣляющая цѣнность, витающая гдѣ то въ надоблачной сферѣ. Въ ея мощи, устанавливающей во всякой связи нашихъ мыслей единый и цѣлостный смыслъ, мы вскрываемъ божественное мышленіе, творящее себя въ нашемъ мышленіи. Ошибочно думать, что какія то идеальныя данности нисходятъ въ душу изъ потустороннихъ сверхчувственныхъ міровъ, когда она познаетъ, любитъ и творить.

Во всѣхъ этихъ актахъ въ ней раскрывается божественное Ничто. Шварцъ указываетъ на возможность двухъ противоположныхъ взглядовъ на взаимоотношеніе цѣнностей и природнаго процесса. Карлъ Марксъ подчиняетъ цѣнности природному процессу, рассматривая ихъ какъ субъективные рефлексы экономического развитія, совершающагося по законамъ природной необходимости. Фихте, наоборотъ, считаетъ вещный міръ матеріаломъ осуществленія нашего нравственного долга и тѣмъ всецѣло подчиняетъ его нравственной цѣнности. Марксъ низводитъ міръ цѣнностей до призрачности; Фихте придаетъ вещному міру характеръ нереального явленія. На самомъ дѣлѣ ни тотъ, ни другой изъ отмѣченныхъ крайнихъ взглядовъ неприемлемъ. Истина въ томъ, что природа и цѣнности являются несоизмѣримыми величинами разныхъ порядковъ. Сколько бы мы ни вникали въ природный міръ и протекающія въ немъ событія, мы здѣсь ни одной цѣнности не встрѣтимъ. Пантеизмъ, утверждающій аксіологическій характеръ природной жизни, глубоко неправъ. Всѣ попытки свѣщивать космологію и аксіологию несостоятельны. Вѣрно лишь то, что Божество есть общій корень существованія и цѣнности. Божественное Ничто, проникающее вещный міръ, связывая опредѣленности въ существующемъ, обуславливаетъ возможность каждого обособленного предмета и существа и въ тоже время актомъ самотворчества создаетъ

аксіологіческую жизнь, которая однако осуществляется только въ человѣческихъ душахъ. Шварцъ называетъ это ученіе *динамической теоріей цѣнности*. Существеннымъ признакомъ ея является тѣсная связь цѣнности съ душой. Разрывая связь между цѣнностью и душой мы уничтожаемъ и цѣнность и душу. Душа — цѣнность (*Wertseele*) есть душа, въ которой свершается богорожденіе. Богъ, божественная жизнь, по мнѣнію Шварца, есть единственная реальная цѣнность (*Realwert*), дающая сущность (*verwesentlicht*) душъ. Сама по себѣ душа лишена сущности и духовности, есть не болѣе какъ пучокъ слѣпыхъ стремленій. Шварцъ раздѣляетъ убѣжденіе мистиковъ о внезапномъ характерѣ Богорожденія въ душѣ и связаннаго съ нимъ раскрытія цѣнностей. Онъ врагъ эволюціонизма, поскольку таковой является теоріей возникновенія цѣнностей въ процессѣ непрерывнаго развитія. Натуралистическій эволюціонизмъ въ ученіи Ницше о сверхчеловѣкѣ признается имъ столь же несостоятельнымъ, какъ философія Гегеля, согласно которой цѣнности приурочены къ послѣдовательнымъ ступенямъ метафизической эволюціи, конечнымъ результатомъ которой является Богъ. На основаніи динамической теоріи цѣнностей Шварцъ разрѣшаетъ проблему зла. Здѣсь онъ всецѣло находится подъ вліяніемъ Якова Беме. Проблема зла тѣсно связана для него съ проблемой человѣческой свободы. Свобода коренится въ предмѣрной глубинѣ божественнаго ничто и сказывается въ душѣ какъ божественное переживание (*die Freiheit ist ein Gotteserlebnis!*). Исходя изъ понятія сущаго, личнаго Бога, мы, по мнѣнію Шварца, никогда не дойдемъ до удовлетворительнаго разрѣшенія проблемы зла. Личный Богъ, создавшій человѣка съ его слабостями и пороками и карающій его за его проступки судомъ праведнымъ — такое представленіе для насъ нравственно невыносимо. Но стоитъ только отказаться отъ такого Бога, какъ исходной точки мірового процесса, и несообразности исчезнуть. Само по себѣ первоначальное Божество есть темное природное начало (*dunkler Naturgrund*), получающее аксіологическую опредѣленность только въ человѣческихъ душахъ. Благодаря изначальной свободѣ однѣ души становятся сосудами божественной любви, другія сосудами божественнаго гнѣва.

Тутъ однако имѣется неясность. Божественное Ничто мыслится Шварцомъ безразличнымъ относительно положительной и отрицательной цѣнности (*Wert und Unwert*) и въ тоже время въ немъ предполагается заложеннымъ стремленіе къ достиженію высшаго совершенства, къ свѣтлому рожденію (*Lichtgeburt*) въ душѣ человѣка, которое осуществляется при содѣйствіи доброй его воли. А если такъ, то можно ли понимать Божественное Ничто какъ темное природное начало, какъ полное безразличіе добра и зла?

Борьба Шварца съ онтологизмомъ идетъ въ разрѣзъ съ исконными стремленіями русской религіозной мысли. Въ ней несомнѣнно сказывается вліяніе Фихте, Этимъ замѣчаніемъ мы ограничимся, не входя въ обстоятельное обсужденіе темы объ онтологизмѣ, которое завело бы насъ слишкомъ далеко. Но оставляя ее въ сторонѣ, приходится отмѣтить, что ученіе Шварца въ существенныхъ пунктахъ сходится съ религіозной философіей Бердяева (трагизмъ въ основѣ божественной жизни, роль человѣка въ міровомъ процессѣ божественнаго творчества, отношеніе къ проблемамъ свободы и происхожденія зла). Въ конечномъ итогѣ это сходство объясняется тѣмъ вліяніемъ, которое на обоихъ мыслителей по ихъ собственному признанію оказалъ Яковъ Беме. Оцѣнивая книгу Шварца по существу, надо сказать, что значеніе ея не въ оригинальности содержанія, а въ ясной и удачной формулировкѣ вѣковѣчныхъ проблемъ религіозной философіи и глубокихъ истинъ раскрытыхъ въ религіозной мистикѣ и въ мѣткой критикѣ ложныхъ философскихъ теорій, преграждающихъ доступъ къ ихъ правильному и всестороннему пониманію.

Н и к о л а й Б у б н о в ъ .

НОВЫЯ КНИГИ:

ТОМЛЕНІЕ ДУХА.

О книгѣ о П. Флоренскаго: «Столпъ и утвержденеіи истины».

О книгѣ о. П. Флоренскаго трудно говорить, — это значить говорить объ авторѣ и о его личномъ религіозномъ пути. Книга о П. Флоренскаго нарочито и намѣренно субъективна. Не случайно избралъ онъ для нея полубіографическую форму дружеской переписки. Это не только литературный приѣмъ. Такова тональность его духовнаго типа, — о. Флоренскому такъ подходитъ богословствовать въ письмахъ къ другу... Слишкомъ силенъ у него паѣосъ интимности, паѣосъ психологическаго эсотеризма, — слишкомъ сильна потребность въ личныхъ отношеніяхъ и связяхъ. Онъ много говоритъ о церковности и о соборности, но именно соборности всего меньше въ его книгѣ. Въ его размышленіяхъ всегда чувствуется одиночество, уединенность. Изъ этого томительнаго одиночества онъ ищетъ исхода въ дружбѣ... И полнота соборности разрѣшается для него въ множественность интимныхъ дружественныхъ паръ, и двуединство личной дружбы психологически замѣняетъ для него соборность. Онъ живетъ въ какомъ-то укрѣомномъ уголкѣ и хочетъ такъ жить, въ какомъ то эстетическомъ затворѣ. Онъ уходитъ съ трагическихъ распутій жизни, укрывается въ тѣсную, но уютную келію. И убираетъ ее душистыми и пряными цвѣтами... Флоренскій весь во времени, онъ живетъ въ какомъ-то разорванномъ мірѣ, въ непреодолимомъ, «асиндетонѣ». И время для него тоска, но не подвигъ, — время тянущееся и тянущее, вытягивающее и томящее душу. Флоренскому понятенъ динамизмъ, но непонятна исторія. Для него непонятно конкретное и творческое историческое время, въ которомъ не только переживается, но и совершается нѣчто. И въ этомъ разгадка его субъективизма. Онъ не чувствуетъ ритма церковной исторіи. Флоренскаго упрекали въ пристрастіи къ теологуменамъ, къ частнымъ богословскимъ мнѣніямъ. И дѣйствительно, къ теологуменамъ у него больше

вкуса, чѣмъ къ догматамъ. Точно догматы слишкомъ громки для него, и онъ предпочитаетъ неясный шопоть личнаго мнѣнія.. И въ книгѣ своей о. Флоренскій говоритъ прежде всего о переживаніяхъ, — не только о личномъ опытѣ, но именно о личномъ въ опытѣ. Правда, онъ смиряется и отрекается отъ собственнаго мнѣнія; онъ хотѣлъ бы ничего не говорить отъ себя, ничего своего, но только передавать и пересказывать общее, всецерковное. Однако, въ дѣйствительности онъ все время говоритъ отъ себя и о себѣ. Онъ субъективенъ и тогда, когда хочетъ быть объективнымъ. Со всею силою это сказывается въ его отношеніи къ церковному преданію. Онъ самъ сознается, что выбираетъ или подбираетъ свои ссылки и примѣры. Къ церковному прошлому онъ подходитъ не какъ историкъ, но какъ археологъ. И оно разбивается для него на множество памятниковъ древности и старины, среди которыхъ онъ бродить, какъ въ музей. Свитокъ церковнаго преданія какъ-то свертывается для него, онъ не различаетъ эпохъ. Историческая перспектива для него нереальна. Все преданіе для него единая скрижаль, и эта скрижаль — притча, символъ недвижнаго... Историческія ссылки о. П. Флоренскаго всегда случайны и произвольны. Съ какимъ-то безпечнымъ эстетизмомъ плететъ онъ свой богословскій вѣнокъ. Для него не важны всѣ вопросы исторической критики, онъ легко ссылается на завѣдомо неподлинныя свидѣтельства, считаетъ мнимаго Діонисія святымъ Ареопагитомъ... И никогда не изслѣдуетъ, но только выбираетъ. И... умалчиваетъ, — это въ особенности для него характерно. И оттого такую особенной кажется его книга. Это книга личныхъ избраній. И прежде всего виденъ въ ней авторъ.

Свою книгу о. Флоренскій начинаетъ письмомъ о сомнѣній. Путь къ истинѣ начинается отчаяніемъ, начинается въ пирроническомъ огнѣ. Это — мучительный и безысходный лабиринтъ и вдругъ гдѣ-то неожиданно вспыхиваетъ молнія откровенія. Остается неяснымъ, о какомъ пути говорить о. Флоренскій... Говорить-ли онъ о трагедіи невѣрующей мысли? или изображаетъ діалектику христіанскаго сознанія?.. Во всякомъ случаѣ онъ ставитъ вопросъ такъ, точно самое важное — убѣжать и спастись отъ сомнѣнія. Точно неизбежно для человѣка идти къ Богу черезъ сомнѣнія и разочарованія и здѣсь на землѣ проходить чрезъ чистилище и адскую муку... Вся религіозная гносеологія сводится для о. Флоренскаго къ проблемѣ обращенія. Положительной гносеологіи у него нѣтъ, онъ ограничивается отрицательной, не идетъ дальше пролегомень: какъ возможно познаніе?.. И вотъ въ разсужденіяхъ о. Флоренскаго вскрывается противорѣчіе: его психологія не соотвѣтствуетъ его онтологіи. Въ самомъ дѣлѣ, какъ совмѣстить антиномизмъ и онтологизмъ? Какъ сочетать пирронизмъ съ платонизмомъ, — въ осо-

бенности при томъ толкованіи, какое самъ о. Флоренскій даетъ теоріи идей въ своемъ этюдѣ: Смысль идеализма (1915). Остается непонятнымъ и необъяснимымъ, почему такъ антиномиченъ над-рывенъ путь познанія, если міръ софіенъ въ своихъ основахъ и Софія, по опредѣленію о. Флоренскаго, есть «впостасная система міротворческихъ мыслей Божіихъ»... Какъ возможно, чтобы антиномизмъ выражалъ послѣднюю тайну мысли, если міръ созданъ въ Премудрости, въ Софіи, и есть премудрое откровеніе Божіе... Ученіе о грѣхѣ не разрѣшаетъ этой апоріи. Ибо для о. Флоренскаго двоятся не только грѣховное сознаніе, — мысли вообще свойственно колебаться въ антиноміяхъ и противорѣчіяхъ. Антиномично и христіанское сознаніе, антиномична догматика, антиномична сама истина, — «истина есть антиномія»... И это для о. Флоренскаго означаетъ не только несоизмѣримость религіознаго опыта и рациональныхъ схемъ, но и невозможность, для разума сдѣлать выборъ между: «да» и «нѣтъ». Получается впечатлѣніе, что только у мысли нѣтъ софіиныхъ корней, что и христіанское сознаніе остается въ плѣну и отравлено незнаніемъ. Станнымъ образомъ, въ главѣ о Софіи о. Флоренскій совсѣмъ забываетъ объ антиноміяхъ... И при этомъ міръ раскрывается для него, какъ система разума. Какъ будто бы въ послѣднемъ свершеніи антиноміи разрѣшаются или, по крайней мѣрѣ, останавливаются въ вѣчномъ равновѣсіи. Однако, въ сознаніи Церкви это равновѣсіе еще не достигнуто. Такъ борьба съ рационализмомъ приводитъ о. Флоренскаго къ символизму въ догматикѣ. И здѣсь все качается. И отсюда нужно спасаться... Это относится не только къ личному пути, но и къ пути Церкви...

Отъ сомнѣнія разумъ спасается въ познаніи Троицы. И съ особой силою о. Флоренскій раскрываетъ спекулятивный смыслъ Троическаго догмата, какъ истины разума. Но страннымъ образомъ онъ какъ-то минуетъ Воплощеніе и отъ главъ о Троичности сразу переходитъ къ ученію о Духѣ Утѣшителѣ. Это отсутствіе христологическихъ главъ особенно разительно и выразительно въ книгѣ о. Флоренскаго. Образъ Христа, образъ Богочеловѣка какою-то неясною тѣнью теряется на заднемъ фонѣ. И оттого такъ мало подлинной радости въ книгѣ о. Павла. Точно ушелъ Господь изъ міра... И потому не столько радуется о. П. Флоренскій о пришествіи Господнемъ, сколько томится въ ожиданіи Утѣшителя, въ чаяніи Духа. И снова, не радуется о пришествіи Утѣшителя, но жаждаетъ большаго. Болѣе того, онъ какъ то не чувствуетъ неотступнаго пребыванія Духа въ мірѣ, — церковное вѣдѣніе Духа кажется ему смутнымъ и тусклымъ. Откровеніе Духа чувствуетъ онъ только въ немногихъ избранникахъ, но не въ «повседневной жизни Церкви». Точно еще не совершилось спасеніе: «чудное мгновенье сверкнуло ослѣпительно и... какъ бы нѣтъ его»... И міръ остался темнымъ, непреображеннымъ,

— только сверху озаряютъ его какіе-то еще не грѣющіе, предразсвѣтные лучи. Сердце томится о небываломъ. И потому такъ грустно о. Флоренскому въ исторіи, — нѣкая истома грусти овладѣваетъ имъ, и душа вся вытянута къ еще не наступившему мигу... Въ мірѣ христіанскомъ о. Флоренскому какъ-то тѣсно и душно... Одностороннее вѣдѣніе Второй Впостаси не освобождаетъ міра, — напротивъ заковываетъ его въ законѣрность. Ибо Логось есть именно «всеобщій «Законъ» міра».. Откровеніе Логоса для о. Флоренскаго обосновываетъ научность, и потому въ христіанскомъ сознаніи не открывается свобода и красота міра. Христіанскій міръ есть міръ суровый и жестокій, міръ закона и непрерывности, — точно не прешла сѣнь законная благодати пришедши... Какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ только ждали еще Слова такъ и въ Новомъ мы только чаемъ Духа, — и стало быть, въ Новомъ Духъ является только такъ, какъ въ Ветхомъ являлся Логось. И неясно, что значить для о. Флоренскаго Пятидесятница... Рѣчь идетъ не только объ исполненіи, но именно о новомъ откровеніи, о третьемъ завѣтѣ. И въ концѣ времени онъ ждетъ не Второго Пришествія Христова, но Откровенія Духа... Остается безспорнымъ: о. Флоренскій не чувствуетъ абсолютноности Новозавѣтнаго Богоявленія, Воплощеніе Слова не насыщаетъ его упованія. Станнымъ образомъ, онъ какъ-то не видитъ — Иисуса Сладчайшаго, не видитъ и пришедшаго Утѣшителя, и все ждетъ иного... И снова здѣсь вскрывается острое противорѣчіе въ его созерцаніяхъ. Міръ еще не преображенъ, но уже въ вѣчныхъ корняхъ своихъ онъ божественъ. И отъ тоски о. Флоренскій переходитъ къ славословію. Его томленіе разрѣшается въ созерцаніи Софіи: «есть объективность, это — Богозданная тварь»... Упованіе о. Флоренскаго — не въ томъ что пришелъ Господь и Богъ сталъ человѣкомъ, но въ томъ, то отъ самого творенія и по природѣ «тварь уходитъ во внутри-троичную жизнь». Въ первореальности своей міръ, какъ нѣкое «великое существо», уже есть нѣкое «четвертое лицо», четвертая Впостась. Въ ученіи о Софіи о. Флоренскій не стремится къ примиренію противорѣчій, — образъ Софіи двоятся и является во многихъ аспектахъ. Но при этомъ всего слабѣе ученіе о Софіи связано съ образомъ Христа. И если о. Флоренскій называетъ Софію Тѣломъ Христовымъ, разумѣя при этомъ «тварное естество, воспринятое божественнымъ Словомъ», то, во-первыхъ: Софія предсуществуетъ въ своей полнотѣ и реальности всякому конкретному историческому времени, а во-вторыхъ: высшее откровеніе Софіи о. Флоренскій видитъ не во Христѣ, а въ Богоматери. Получается впечатлѣніе, что во Христѣ о. Флоренскій видитъ только Божество Слова, а полнота обоженнаго человѣчества открывается ему въ Приснодѣвѣ. И болѣе того, въ Богоматери видитъ о. Флоренскій предварительное явленіе Духа на землѣ, типъ пневматофаніи.

Это для него подлинное предвѣреніе будущаго вѣка, начало послѣдняго завѣта. И въ Приснодѣвѣ онъ видитъ и чтитъ прежде всего явленіе Софіи, — болѣе, чѣмъ Матерь Божію. О Богоматеринствѣ и о рождествѣ несказанномъ онъ говоритъ только всколзь, въ эпитетахъ и въ придаточныхъ предложеніяхъ. Во всякомъ случаѣ Богоматерь какъ то отдѣляется для него отъ Христа. И о соединеніи двухъ естествъ въ Богочеловѣкѣ онъ говоритъ глухо. Много говоритъ о. Флоренскій о духовномъ типѣ церковной мистики, съ формальной стороны, какъ о собираніи духа, какъ о дѣвственности души. Но по содержанію его мистика всего менѣе мистика Христа. Скорѣе, — мистика первозданной тварности, мистика софійной дѣвственности. И даже Церковь для него скорѣе осуществленіе премірной Премудрости, нежели раскрытіе Богочеловѣчества. Потому и уходитъ онъ изъ христіанской исторіи въ какіе то мечтательные планы... Можно сказать, въ сознаніи о. Флоренскаго какъ-то причудливо переплетаются августинизмъ и пелагианство: психологическій паеосъ дистанціи: вѣра въ природу твари... Съ этимъ связанъ еще одинъ характерный мотивъ: въ сущности челоѣчество предмѣрно разбито и раздроблено на множество несоизмѣримыхъ родовъ и типовъ, — съ особой рѣзкостью эту мысль о. Флоренскій развилъ въ своемъ замѣчательномъ этюдѣ: О типахъ возрастанія (въ Богословскомъ Вѣстникѣ 1906 года, Іюль-Августъ). И у каждаго есть свой предмѣрно опредѣленный путь, — о. Флоренскій выше ставитъ именно эту врожденную непорочность, нежели святость подвига. И высшій изъ «родовъ», — духовный родъ Богоматери... Флоренскій остро чувствуетъ проблематику обращенія, и мало ощущаетъ паеосъ возрожденія. Онъ чаётъ проявленія софійныхъ устоевъ, но не говоритъ о воскресеніи. Въ дѣвственности, а не въ воскресеніи для него открывается послѣдняя судьба твари. Онъ какъ то замкнутъ въ кругу софійнаго иманентизма.

Въ русской религіозно-философской литературѣ книга о. П. Флоренскаго занимаетъ особое мѣсто. Это очень яркая, но совсѣмъ не сильная книга. Напротивъ, въ ней есть что-то жалобное и тоскующее. Въ ней всего сильнѣе чувствуется усталость и разочарованіе. Это какая-то осенняя книга, и въ ней красота увяданія: «люблю я пышное природы увяданіе»... И какою-то безкрылою мечтою вплетаются сюда весенніе мотивы... Книга о. Павла, прежде всего, религіозно-психологическій документъ. И документъ опредѣленной русской эпохи. Этимъ объясняется ея психологическій успѣхъ. Въ ней какъ-то слилось вся тоска ХІХ-го вѣка. По своему духовному смыслу это — очень западническая книга. Книга западника, эстетически спасающагося на Востокъ. Романтическій трагизмъ западной культуры о. Флоренскому ближе и понятнѣе, нежели проблематика православна-

го преданія. Менѣ всего можно видѣть у Флоренскаго православную реставрацію, «стилизованное православіе»... Совсѣмъ не изъ православныхъ глубинъ исходитъ о. Флоренскій. Въ православномъ мірѣ онъ остается чужимъ, только быть православный онъ старается усвоить и то эстетически, т. е. какъ чужой. Скорѣе можно видѣть въ о. П. Флоренскомъ запоздалаго александрійца. Во всякомъ случаѣ, человѣкъ до-никейской эпохи. Въ этомъ узость и не-соборность его религіознаго сознанія. Флоренскій не пріемлетъ и не вмѣщаетъ церковно-исторической полноты, онъ выбираетъ изъ нея архаическіе мотивы. И притомъ не радость апостольскаго перво-христіанства, но пепельную грусть умирающаго эллинизма. На Флоренскомъ повторяется судьба Оригена: для обоихъ христіанство есть религія Логоса, а не Христа. Этимъ опредѣляется вся архитектоника религіозно-философской системы. Въ церковномъ синтезѣ снята исключительность александринизма, и вмѣстѣ съ тѣмъ претворены его истинныя прозрѣнія. Флоренскій хотѣлъ бы снова разложить этотъ синтезъ и вернуться къ двусмысленности III-го вѣка. И эта попытка реставраціи обречена на неуспѣхъ. Путь о. Флоренскаго уводитъ въ тупикъ. Это выдаетъ его грусть. И мысль срывается въ мечтательность и грезы. Его книга — книга о прошломъ, о трагическомъ прошломъ русскаго духа, возвращающагося въ Церковь. Еще не раскрылся предъ нимъ ликъ Богочеловѣка. И потому еще не открылся творческій путь.

Георгій В. Флоровскій.

1929. XII. 26.

С. Л. ФРАНКЪ. Духовны основы общества. Введеніе въ соціальную философію. УМСА Press. Paris 1930. 317.

Цѣнность настоящей книги опредѣляется прежде всего тѣмъ, что она подводитъ итоги соціальной наукъ за послѣднія 50 лѣтъ. Она совершенно необходима всякому, кто хочетъ философски углубить постановку соціальныхъ проблемъ и самостоятельно въ нихъ разобраться. Критика различныхъ теорій общества, господствовавшихъ доселѣ — индивидуалистической, органической, психологической, матеріалистической — выполнена блестяще, съ той поразительной ясностью и пластичностью, которая свойственна нашему автору. Собственная его точка зрѣнія состоитъ въ томъ, что общественное бытіе не есть ни бытіе матерьяльное, ни бытіе психическое, а *бытіе духовное*. Точный философскій смыслъ бытія «духовнаго», какъ особой онтологической категоріи, разъясняется авторомъ съ большою силою. Онъ движется здѣсь въ томъ направленіи, которое намѣчено было Дильтеемъ, и ранѣе Гегелемъ, но даетъ много новаго.

Другая теза книги состоитъ въ томъ, что духовное бытіе общества есть *бытіе соборное*: общество не есть ни совокупность индивидуумовъ, ни организмъ, — оно есть соборность. Анализъ «соборности» представляетъ самую цѣнную часть труда. Категорія соборности есть категорія «мы». «Мы» не есть множественное число отъ «я», «мы» есть живой конкретный синтезъ «я», и «ты». Синтезъ, представляющій собою новую степень бытія. Какъ эта «соборность» живетъ въ самыхъ холодныхъ и внѣшнихъ общественныхъ отношеніяхъ, какъ она переживается даже во взаимной встрѣчѣ человѣческихъ глазъ, въ этомъ безсознательно-вспыхивающемъ «мы» — это показано съ большой философской и художественной силой (напр. 89 с.).

Онтологія общества кажется намъ однако гораздо болѣе неуязвимой и цѣнной у Франка, нежели аксіологія, нежели этика (ученіе объ общественномъ идеалѣ).

Высшимъ этическимъ принципомъ онъ считаетъ *начало служенія, начало долженствованія и обязанности*. Это типичное кантіанство въ этикѣ, которое повторяетъ : «о Pflicht, du heiliger Nahme!». Оно существенно противорѣчитъ этикѣ благодати, этикѣ любви и свободы, какъ это показалъ Шелеръ (еще ранѣе Ремке) и какъ это всегда чувствовала русская религіозно-философская мысль. Этика благодати есть этика Бого-человѣческаго общенія и Бого-человѣческаго творчества», и вотъ это общеніе (unio) и творчество не мыслится и не выражается въ категоріяхъ *службы, долга, и обязанности*. Богу не нужны *слуги*, а нужны *друзья*, свободно любящіе и свободно творящіе; ибо нельзя любить и творить *по обязанности* (эти цѣнности ускользаютъ изъ категоріи «обязанности»). Можно лишь «работать» и рабствовать и служить по обязанности. Не плохо быть «рабомъ Божиимъ», но это не высшее и не лучшее, не то, къ чему стремится этика «обоженія». Ап. Павелъ высказываетъ эти мысли вполне ясно. Замѣчательно то, что и Франкъ принужденъ признать, что *только въ мѣру отсутствія благодати* человѣкъ есть *слуга и рабъ* Божій (стр. 169). Но это значитъ, что начало «служенія», и обязанности дѣйствуютъ лишь тамъ, гдѣ благодать отсутствуетъ. Въ силу этого оно не есть *высшее начало*. Высшихъ началъ нужно искать въ царствѣ благодати; а начала «служенія», «авторитета» и «обязанности» всецѣло относятся къ царству закона.

Задача этики: *сублимировать*, возводить къ высшему и преобразовать Эросъ человѣческой души. И вотъ обязанность, императивъ, служеніе — *не сублимируютъ!* Они безрадостны и не милы душѣ и слѣд. безблагодатны. Они не сублимируютъ, ибо вызываютъ неминуемое противодѣйствіе всѣхъ низшихъ аффектовъ, всего подсознанія своей императивной и связывающей формой. Современная психологія подсознанія ищетъ иныхъ путей эстетической жизни. *Обязанность*, какъ на это указалъ Пет.

ражицкій, есть об-вязан-ность, т.е. связанность. Но никакое связывание не преодолевает сопротивления, оно всегда сохраняет революционный комплекс. Да и трудно считать состояние связанности и слѣд. «обязанности» высшимъ состояніемъ чловѣка. Вѣрно прямо противоположное: «къ свободѣ призваны вы братья!» Богъ есть свобода и любовь («гдѣ духъ Господень — тамъ свобода»), а потому и чловѣкъ на высшей ступени обоженія есть свобода и любовь, а не «обязанность».

Но и въ другой, низшей сферѣ, въ сферѣ закона, въ сферѣ права — «обязанность» не является центральной и высшей категоріей, какъ это хочетъ утверждать Франкъ: «Высшей и подлинно-первичной категоріей нравственно-общественной жизни чловѣка является только *обязанность*, а не *право*; всякое право можетъ быть лишь вторичнымъ рефлексомъ и производнымъ отраженіемъ обязанности (226). Со всею силою мы должны утверждать прямо противоположное.

Высшей и первичной категоріей *права* является само «право», правомочіе. Правда, оно всегда соотносительно съ обязанностью; такъ что сущность «Wesen» права выступаетъ въ единствѣ противоположностей правомочія и обязанности, въ томъ, что называется «правоотношеніемъ».

Но аксіологическій смыслъ и телось обязанности лежитъ въ предоставленіи права. Если-бы субъективное право, какъ сфера, свободы и творчества, не было абсолютной цѣнностью, — обязанность была-бы безсмыслицей. Связывать, об-вязывать, налагать «бремена неудобопосимы» никогда не можетъ быть *самоцѣлью*. А потому обязанность не раскрываетъ смысла права и не является его первичной категоріей. Стихія права есть свобода — такова лучшая традиція философіи права. Понять «право», какъ «вторичный рефлексъ и производное отъ ношеніе обязанности» — значить просто уничтожить право. Именно этимъ путемъ уничтожается право въ *коммунизмѣ*. Коммунизмъ есть послѣдовательное законничество (декретизмъ), строящее социальную жизнь всецѣло *на обязанностяхъ* на «бременахъ неудобопосимыхъ». Сфера субъективного права — есть нѣчто вторичное здѣсь, рефлексъ обязанности, остатокъ свободы, не потребовавшийся государству. При такомъ взглядѣ вполнѣ послѣдовательно отрицается субъективное право и *право вообще* — у Сень-Симона, Маркса и Ленина.

Въ связи съ этимъ стоитъ другая мысль автора: власть и авторитетъ являются существенными и вѣчными категоріями социальной жизни (и слѣд. соборности). Государство есть абсолютная категорія и въ этомъ смыслѣ «земной богъ».

Съ этимъ мы согласиться не можемъ: христіанская соборность есть идеаль *безвластной организаціи*, ибо всякой власти Христосъ сказалъ: «между вами да не будетъ такъ». Но не толь-

ко высшее единство любви *въ принципъ* безвластно, даже высшее единство правовое — *въ принципъ* безвластно. Въ этомъ правъ нѣмецкій идеализмъ: идеаль права и справедливости есть идеаль безвластной организаціи (Gesellschaft frei wollender Menschen). Поэтому власть не есть конструктивная категорія соціального бытія. Власть и авторитетъ сами постулируютъ свое самоупраздненіе: идеальная власть есть та, которая наименѣе властвуетъ. Высшій авторитетъ есть тотъ, который не ссылается на свой авторитетъ. Хомяковъ былъ правъ въ своей критикѣ авторитета съ точки зрѣнія соборности. Кромѣ того сущность власти Wesen) не раскрыта у автора, какъ не раскрыта и сущность права (не показаны его категоріи). Слѣдованіе за авторитетомъ и повиновеніе власти *существенно* различны. Авторитетъ можетъ быть безвластенъ и власть можетъ быть не авторитетна. Больше того, *сущность власти* состоитъ въ томъ, что она властвуетъ независимо отъ авторитетно-властвующаго лица и его дѣйствій. Подчиненіе авторитету уже не есть властеотношеніе. И стремленіе превратить власть въ авторитетъ доказываетъ лишь стремленіе подняться *надъ* властеотношеніемъ, къ другому, высшему, и существенно иному отношенію.

Та этика, которую обосновываетъ Франкъ, есть въ концѣ концовъ исконный, на протяженіи всей исторіи христіанства осуществляемый синтезъ двухъ этическихъ системъ: закона и благодати, стоическаго естественнаго права и христіанской церковности, кантіанскаго долженствованія и свободной творческой любви. Синтезъ этотъ не осуществленъ, потому-что въ качествахъ высшихъ и основныхъ синтезирующихъ принциповъ взяты принципы *одной стороны*, принципы служенія, долженствованія и обязанности. Это принципы стоическіе и кантіанскіе, принципы естественнаго закона, закона совѣсти. Франкъ выбираетъ своимъ высшимъ принципомъ — принципъ *правды* (т. е. справедливости, δικος ἀσύνη, institia): «служеніе Богу есть служеніе абсолютной правдѣ» (193. 197). Но этика благодати должна исходить не изъ принципа правды, а изъ принципа любви.

Удивительно, до какой степени высшая степень христіанской этики еще остается таинственной и неизслѣдованной и съ какой неумолимой инерціей мысль сползаетъ въ категоріи «закона», обязанности и служенія.

Всѣ эти принципиальныя возраженія нисколько не умаляютъ цѣнности книги, напротивъ, показываютъ ея богатство. Точку зрѣнія автора можно діалектически отстаивать и углублять. Она имѣетъ за собою вѣковую традицію консервативной мысли. Кто ищетъ консервативно-смирннаго успокоенія отъ соціальныхъ бурь, тотъ всегда предпочтетъ принципы служенія, долга, обязанности, — и съ радостью отвергнетъ всякія прирожденныя права и «самочинную» свободу. Существуютъ и юристы, которые

выдвигаютъ примѣръ обязанности, таковъ Дюги, таковъ Кельзенъ. Бѣда только въ томъ, что «самочинную» свободу, (которая хочетъ «по своей глупой волѣ пожить») трудно связать бременами обязанностей; а если это окончательно удастся, то умираетъ всякое творчество и жизнь.

Б. Вышеславцевъ.

К. Г. ЮНГЪ. Избранные труды по аналитической психологii. Авторизованное изданiе подъ общей редакцiей Эмилiя Метнера. *Психологическiе типы*. Переводъ Софiи Лорiе. Книгоиздательство Мусагетъ. 1929. Цѣна 2 долл. + 475.

Насколько скучна была старая классическая психологiя, напр. Гербарта или Вундта, настолько-же притягательна и богата современная «аналитическая психологiя». Полный переворотъ произведенъ въ душѣ человѣка и въ душѣ ученаго открытiемъ «подсознанiя». Есть люди, положительно околдованные психоанализомъ, теорiей внушенiя. Ве ликое очарованiе есть во всякой новооткрытой и неизвѣданной странѣ. Но особое, волшебное очарованiе присуще «подсознанiю» и это потому, что подсознанiе всегда было и остается источникомъ волшебства, медиума, фантазiи, искусства, мiоотворчества и религiи. Подсознанiе есть настоящiй источникъ чудесъ и овладѣнiе подсознанiемъ даетъ возможность творить чудеса. «Психологiя» есть настоящая алхимiя души, которая учить тому, какъ низшiе подсознательные аффекты могутъ быть превращаемы въ «благородные металлы», въ подлинныя алмазы духа.

Френдъ еще сухъ и узокъ въ генiальной односторонности своихъ открытiй. Но книги Юнга и Бодуэна поражаютъ необычайнымъ богатствомъ перспективъ, открывающихся въ душѣ, въ этомъ «зеркалѣ вселенной». Все здѣсь ново, таинственно, полно неизвѣданныхъ силъ и потенцiй.

Юнгъ удивительный писатель: сначала поражаетъ этотъ хаосъ психiатрическихъ наблюденiй, художественныхъ образовъ и символовъ, научныхъ цитатъ, философскихъ и теологическихъ, характеристикъ... Но затѣмъ читатель замѣчаетъ, что этотъ хаосъ живетъ единой жизнью, что всѣ вѣтви мысли прихотливо сплетены, что все дышетъ вмѣстѣ, и что и нельзя иначе показать этой магiи душевныхъ зеркалъ, какъ посредствомъ потока характерно преломляемыхъ и отражаемыхъ образовъ, мыслей и чувствъ.

Для философа великое наслажденiе войти въ этотъ новый мiръ, гдѣ отсутствiе школьной системы и порядка объясняется богатствомъ во всѣ стороны излучаемыхъ открытiй. Иногда

авторъ какъ бы забываетъ о своей главной темѣ: дать основу для ученія о характерахъ и типахъ, — онъ говоритъ о религіозномъ символѣ, о значеніи фантазіи, объ эросѣ, о художественномъ творествѣ, о морали, о неврозѣ: и читатель вспоминаетъ тысячи собственныхъ наблюденій, предчувствій, прозрѣній, видитъ новыя проблемы, еще не поставленныя авторомъ. Въ концѣ концовъ читатель начинаетъ любить автора, увлекаться имъ, какъ увлекаются музыкальнымъ произведеніемъ которое содержитъ въ себѣ безконечность эмоциональныхъ, проблемъ. Тайна очарованія заключается въ опаловыхъ переливахъ подсознанія, въ которомъ нѣтъ твердыхъ граней и все отражается по новому. Намъ по новому показываютъ насъ самихъ.

Основная тема всей аналитической психологіи Юнга — это пониманіе психической жизни, какъ *взаимодѣйствія сознанія и подсознанія*. Подсознаніе скрыто, въ него трудно проникнуть, но одно несомнѣнно: оно состоитъ изъ стремленій. Эту устремленность подсознанія Юнгъ опредѣляетъ терминомъ «*libido*». Она соотвѣтствуетъ Платонову эросу. Вся проблема души, проблема жизни и творчества, есть проблема *сублимаціи* низшихъ подсознательныхъ стремленій, т. е. ихъ преображенія и гармонизаціи. Душа человѣка расколота и разорвана противоположными стремленіями, какъ сознательными, такъ и бессознательными, и она ищетъ единства. Но въ подсознаніе нельзя непосредственно заглянуть и ему нельзя повелѣвать сознательною волей. Есть только одна способность души, которая магически проникаетъ въ подсознаніе — это *сила образа*, сила воображенія. Таково въ сущности убѣжденіе всей школы. Но Юнгъ даетъ свой поразительный анализъ фантазіи, образа, символа и міаа. Онъ показываетъ, что высшей сублимирующей силой обладаетъ только *религіозный образъ*. Юнгъ признаетъ, что образъ Божій въ душѣ человѣка есть образъ наивысшей цѣнности и наивысшей реальности, единственный образъ, способный сосредоточить на себѣ всю нашу психическую энергію, способный охватить и разрѣшить своей объединяющей силой всѣ противорѣчивыя стремленія подсознанія. Религіозный образъ онъ называетъ «объединяющимъ символомъ», придавая этому термину два значенія: 1, символъ есть «соединеніе» противоположностей, разрѣшеніе трагизма души; и 2, символъ есть выраженіе непонятнаго, нескazanнаго. Научная психологія приходитъ здѣсь къ изумительному результату: она устанавливаетъ, что душа по природѣ религіозна, что «спасеніе» души отъ трагическаго хаоса заключено въ религіозномъ символѣ, въ «символѣ вѣры», въ образѣ Божіемъ. Никогда еще позитивная наука не производила такой оцѣнки религіознаго чувства.

Замѣчательно при этомъ, что Юнгъ остается въ плоскости опытной науки: онъ не произноситъ метафизическихъ сужденій

о Богѣ, онъ не говоритъ, вѣруетъ онъ или не вѣруетъ самъ въ религиозный символъ. Какъ научный методъ, это вполне правомерно. Но именно здѣсь легко показать, что переходъ отъ опытной науки къ метафизическому сужденію и къ *акту вѣры* совершенно неизбеженъ для человѣка: дѣло въ томъ, что религиозный символъ «спасаетъ» душу только тогда, если онъ берется *абсолютно всерьезъ*. Научно «разгадать» религиозный феноменъ, какъ фантазму, какъ имманентный символъ — значитъ уничтожить религію, какъ иллюзію. Но то, что признается иллюзорнымъ, теряетъ внушающую силу, *теряетъ способность сублимировать*. Менѣе всего этого можетъ желать Юнгъ. Здѣсь лежитъ внутреннее противорѣчіе психологизма и имманентизма въ отношеніи къ религіи. Не есть-ли религія только «возвышающій обманъ»? Но то, что разгадывается, какъ обманъ, перестаетъ возвышать. И, съ другой стороны, то, что возвышаетъ дѣйствительно, не есть обманъ, а есть аксіологическая правда.

Умѣніе обращаться съ подсознаніемъ и проникнуть въ его тайны составляетъ особенность восточной мудрости и восточной религиозной аскетики. Не удивительно поэтому, что Юнгъ обнаружилъ большое вниманіе къ индійской и китайской мистикѣ; и даже, по мнѣнію знаменитаго синолога Вильгельма, изумительное проникновеніе въ китайское тайновѣдѣніе. Не будучи специалистомъ по Индіи, а лишь «любителемъ», могу однако засвидѣтельствовать, что индійскіе тексты выбраны и привлечены съ большимъ пониманіемъ дѣла, и притомъ многое въ индійской религиозной душѣ дѣйствительно получаетъ совсѣмъ новое освѣщеніе съ точки зрѣнія гипотезъ Юнга, касающихся подсознанія.

Книга переведена и издана прекрасно. Впрочемъ, переводчица, С. Лоріе, вполне компетентна въ этой области и сама имѣетъ труды по психоанализу и внушенію. Предисловіе редактора, Эмилія Метнера, представляетъ большой философскій интересъ, ибо показываетъ мѣсто аналитической психологіи въ системѣ знанія. Особенно я долженъ отмѣтить правильное разясненіе Юнговскаго «психологизма», какъ методологической установки, ничего не предрѣшающей въ области онтологіи и сущности.

Б. В ы ш е с л а в ц е в ъ.

Friedrich Karl Schumann. Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. 1929. Verlag von Mohr. (Paul Siebeck) in Tübingen.

Въ богословской и религіозно-философской мысли современной Германіи происходитъ замѣчательное явленіе: страстное и бурное возстаніе противъ своего прошлаго, противъ германской мистики, германскаго идеализма, германскаго романтизма,

противъ всего развитія германской протестантской теологіи. Шуманнъ по основной своей тенденціи принадлежитъ къ бартовскому направленію, хотя самъ К. Бартъ не всегда его удовлетворяетъ и онъ себя считаетъ болѣе радикально разрывающимъ съ идеализмомъ. Какъ и у всѣхъ почти представителей этого направленія, у него есть острота и радикализмъ мысли. Книга Шуманна читается съ интересомъ и будитъ мысль. Но она наводитъ и на печальныя мысли. Чѣмъ занять Шуманнъ? Онъ занятъ истребленіемъ идеализма и мистики. Онъ хочетъ доказать, что идеализмъ и мистика несомѣстимы съ христіанствомъ. Онъ говоритъ много вѣрнаго объ идеализмѣ и нерѣдко критика его походитъ на критику идеализма въ русской религіозной философіи XIX и XX вѣка. Но откуда пошелъ идеализмъ и тотъ типъ пантеистической мистики, противъ котораго возстаетъ Шуманнъ? Это есть оригинальное созданіе германскаго національнаго генія. И протестантизму принадлежитъ огромная роль въ развитіи германскаго идеализма и мистики (въ Шуманновскомъ пониманіи). Безъ Лютера были бы невозможны Кантъ, Фихте, Гегель, Шлейермахеръ, новѣйшіе идеалисты. Именно Лютеръ способствовалъ разрушенію средневѣковаго и античнаго объективнаго, онтологическаго реализма. Германскіе мистики, Экхардтъ, Таулеръ, предворяли явленіе Лютера. Съ реформациею связаны Sab. Frank, Weigel, Böhme. Во Франціи, въ Англіи, въ Россіи съ трудомъ можно понять мотивы борьбы Шуманна и другихъ бартіанцевъ. Тамъ никогда не было такого идеализма, не было и такихъ формъ мистики. Это есть борьба германскаго духа съ самимъ собой, со своими соблазнами и срывами. Но въ этой борьбѣ есть и отреченіе отъ величайшихъ твореній германскаго духа. Германія прежде всего велика своей философіей и мистикой. Шуманнъ борется не только съ Moderne, не только съ Эйкенемъ, Трельеchemъ, Р. Отто, не только съ Ричлемъ, Шлейермахеромъ и Гегелемъ, онъ борется съ далекимъ прошлымъ, вплоть то Экхардта, до германскаго средневѣковья. Длинный рядъ столѣтій германской христіанской мысли объявляется отступничествомъ отъ христіанства. Я не нѣмецъ, мое дѣло сторона, но мнѣ тяжело отречься отъ старыхъ нѣмецкихъ мистиковъ, отъ великихъ нѣмецкихъ философовъ, я ихъ чту, хотя и не связываю съ ними своей вѣры. Шуманнъ возстаетъ противъ власти теоріи познанія, противъ давленія ея на христіанскую вѣру. Но кто же провозгласилъ власть теоріи познанія и подчинилъ ей все? Исключительно нѣмецкая мысль, нѣмецкая философія. Въ другихъ странахъ даже плохо знаютъ, что значить слово гносеологія, французы съ трудомъ его выговариваютъ. Въ Европѣ пантеизмъ, имманентизмъ созданъ по преимуществу нѣмцами и многіе считаютъ его германской религіей. Идеализмъ и пантеистическая, монистическая мистика есть результатъ того разрыва цѣлостной истины

о Богочеловѣчествѣ Христа, который протестантизмъ допилусть въ своихъ истинахъ и который означаетъ уклонъ къ монашизму. Поэтому всегда остается одна природа, или есть Богъ, но нѣтъ человѣка (въ нѣкоторыхъ формахъ мистики и идеализма) или есть человѣкъ, но нѣтъ Бога (Л. Фейербахъ). Человѣкъ исчезаетъ у Фихте, у Гегеля. И человѣкъ униженъ, раздавленъ у Кирхегардта, у К. Барта и бартіанцевъ. Шуманнъ вѣрно говоритъ, что идеализмъ антиперсоналистиченъ, не знаетъ ни личности Бога, ни личности человѣка. Русскіе христіанскіе мыслители всегда возставали противъ идеалистической философіи тождества и монизма. Идеализмъ не знаетъ также человѣческой свободы. Но человѣческую свободу съ геніальной остротой, силой и парадоксальностью отрицалъ Лютеръ, отрицалъ во имя свободы Бога. Это то и привело къ пантеизму, котораго у самого Лютера еще не было. Шуманнъ настаиваетъ на томъ, что религіозная проблема нашего времени есть проблема Бога. Я же думаю, что религіозная проблема нашего времени есть не только проблема Бога, но и проблема человѣка, прежде всего проблема человѣка въ связи съ проблемой Бога. Религіозная антропология и есть то, что недостаточно раскрыто и требуетъ раскрытія. Для христіанства сама проблема Бога ставится всегда въ связи съ проблемой Богочеловѣка. Отвлеченный, монархическій монотеизмъ не есть христіанское богосознаніе. Богъ христіанскаго откровенія не есть Абсолютное, на чемъ справедливо настаиваетъ и Шуманнъ, но не есть и Трансцендентное, внушающее ужасъ. Для насъ православныхъ въ центрѣ стоитъ боговоплощеніе, боговоплощеніе, Христіанство есть откровеніе Бога, ставшаго человѣкомъ. Абсолютно трансцендентный Богъ не есть Богъ христіанскій. Мы привѣтствуемъ критику идеализма. Русская религіозная мысль XIX вѣка родилась въ критикѣ идеализма. Но совершенно невѣрно все, что Шуманнъ говоритъ о мистикѣ. Онъ употребляетъ слово мистика въ произвольномъ смыслѣ и потому одерживаетъ надъ ней легкую побѣду. Онъ проходитъ мимо всей подлинно христіанской мистики, и западно-католической и восточно-православной. Для него мистика тождественна съ идеализмомъ, т-е. мистика всегда есть пантеизмъ или спиритуалистическій монизмъ. Въ дѣйствительности мистика есть реализмъ, а не идеализмъ, есть узрѣніе, созерцаніе глубочайшихъ реальностей и общеніе съ ними. Когда бартіанцы говорятъ о мистикѣ, то всегда остается впечатлѣніе, что они имѣютъ въ виду Шлейермахера, который съ мистикой не имѣетъ ничего общаго. Мистика не есть романтика. Тайна мистика не въ переживаніи изначальной божественности міра и человѣка, а въ нахожденіи путей *θεωσις* а, обоженія человѣка и міра, что и предполагаетъ ихъ раздѣльное отъ Бога существованіе. Тварь не есть Божество и не можетъ быть съ Божествомъ отождествлена, но тварь можетъ

быть преображена и обожена дѣйствіемъ Духа Св. Мистика и есть жизнь въ Духѣ Св. Вершинъ христіанской мистики нужно искать у великихъ святыхъ, а не у идеалистовъ и романтиковъ. Бартіанство боится мистики по тѣмъ же основаніямъ, по которымъ боится всякаго обоженія твари, природы, какъ язычества и натурализма. Отрицаніе мистики связано съ тѣми же мотивами, которые принуждаютъ протестантизмъ отрицать почитаніе Божіей Матери, святыхъ, иконъ, видитъ магію въ таинствахъ, какъ ихъ понимаетъ церковь католическая и православная, относится подозрительно ко всякому освященію и преображенію натуральной плоти. Романтика и пантеистическая мистика явились результатомъ реакціи противъ такого обезбоживанія, нейтрализаціи, униженія природы, космоса и человѣка. Пантеистическая мистика есть обратная сторона полного отрицанія мистики въ христіанствѣ, отрицанія всякой возможности созерцанія Бога и общенія съ Богомъ. Вопросъ о мистикѣ у Шуманна, у Бруннера, у всего этого направленія требуетъ радикальнаго пересмотра. Нужно наконецъ обратить вниманіе на классическіе образы христіанской мистики, заслоненные въ нынѣшнемъ протестантизмѣ образами идеалистовъ и романтиковъ. Ни къ Св. Симеону Новому Богослову, ни къ Св. Іоанну Креста совершенно не примѣнимо то, что о мистикѣ говоритъ Шуманнъ. Книга Шуманна написана не о кризисѣ и распадѣ модернизма, а о кризисѣ германскаго духа, взятаго во всей его глубинѣ и его многовѣковой исторіи. Бартіанству, которое я считаю самымъ замѣчательнымъ религіознымъ теченіемъ современной Европы, не хватаетъ постановки исторіософической темы, темы о религіозномъ смыслѣ исторіи, о смыслѣ пережитыхъ въ новое время гуманизма, идеализма, романтизма. Это — не случайныя явленія, они значительны для человѣческой судьбы, они должны быть преодолены, но смыслъ ихъ долженъ быть раскрытъ.

Николай Бердяевъ

СВЯЩ. ПАВЕЛЬ ФЛОРЕНСКИЙ. «Столицы и утвержденіе истины. Опытъ православной еоодицеи въ двѣнадцать письмахъ». (Фотографическая копія съ московскаго изданія «Путь», 1914 г. Отпечатана для антикварнаго книжнаго магазина Rossica. Берлинъ. 929 г.) *).

При совершенно особыхъ обстоятельствахъ выходитъ въ свѣтъ второе изданіе одного изъ замѣчательныхъ произведеній русской религіозно-философской мысли. Начало XX столѣтія для Россіи означаетъ своеобразный духовно-культурный ренессансъ. Начался всесторонній и бурный расцвѣтъ російскаго Космоса и сразу же поднял-

*) Ввиду важности книги о. П. Флоренскаго, редакція «Пути» печатаетъ двѣ рецензіи, написанныя съ разныхъ точекъ зрѣнія. Редакція.

ся на головокружительныя высоты. Съ этихъ высотъ открылись безбрежные горизонты, но стали видимы и бездонные провалы, откуда вѣяло тлетворнымъ холодомъ, странно смѣшивавшимся съ тропической испариной. Все это значить, что для русскаго духа наступила пора гностическихъ умозрѣній. Діалектика западнаго нигилизма и славянофильскаго организма столь отчетливо давшая себя знать въ половинѣ XIX вѣка, отступила на задній планъ и вмѣстѣ съ ней отступила на задній планъ и философія исторіи. И поэты, и прозаики и философы — всѣ съ жадностью набросились на гносисъ. Это вполнѣ понятно, ибо геніальность русскаго духа въ этой сферѣ была безмѣрна, а препятствія къ ея обнаруженію постоянно давали себя знать и были большею частью грубы и непреодолимы. Официальная казенная синодальщина, плоскіе революціонные матеріализмъ и позитивизмъ, ясныя и отчетливыя перспективы славянофиловъ, подчасъ несомнѣнно протестантовиднаго характера — все это не могло способствовать расцвѣту гносиса. Но могучая почва для него уже была создана. Сюда входятъ: натурфилософская метафизика Тютчева и Фета; трагическая философія Достоевскаго и своеобразный философскій романтизмъ (и романизмъ) Вл. Соловьева, впервые поставившаго, хотя и чрезвычайно соблазнительно, великую софіологическую тему. Къ этому надо присоединить чрезвычайно характерный для русскаго почвы коллективно-литургическій прагматизмъ Н. Ф. Федорова. Изъ этой могучей почвы и выросли — А. Блокъ, Вяч. Ивановъ, В. В. Розановъ, В. А. Тернавцевъ, Н. А. Бердяевъ, о С. Н. Булгаковъ и о. П. А. Флоренскій. При всемъ громадномъ различіи и разнообразіи этихъ титановъ русскаго ренессанса ихъ роднитъ одна общая черта. Всѣ они — гностики.

Догматическій гносисъ — вотъ основная тема главнаго произведенія о. П. Флоренскаго «Столпъ и утвержденіе истины». Подзаголовокъ — «православная ѡеодицея» осуществленъ вполнѣ и оправданъ до конца. Въ самомъ дѣлѣ, внимательный читатель этого произведенія сразу чувствуетъ, что, несмотря на огромную энциклопедическую ученость, ея авторъ дышитъ и живетъ святоотеческимъ духомъ. Впрочемъ, даже не такъ: — еще лучше будетъ сказать, что весь энциклопедизмъ «Столпа» концентрированъ и обоснованъ на Священномъ Писаніи и святоотеческой литературѣ. Въ этомъ и только въ этомъ смыслѣ, пожалуй, можно признать его связь съ тѣмъ крыломъ славянофильства, которое представлено И. В. Кирѣевскимъ. Какъ внутренняя, такъ и внѣшняя манера, стиль всего произведенія очищены отъ казеннаго елѣя. Правда, въ стилѣ наблюдается нѣкоторая манерность и даже кое-гдѣ барокко. При всемъ томъ языкъ въ общемъ прекрасенъ и изложеніе вполнѣ прозрачно, несмотря на чрезвычайную сложность діалектики и обилія матеріала. Къ числу положительныхъ сторонъ «Столпа» надо еще отнести и отсутствіе искусственной школьной системности. Эта системность

сплошь и рядомъ превращала даже несовѣтъ плохія произведенія западнаго и восточнаго богословія въ письменные отвѣты перваго ученика. Для настоящей, подлинной системы время еще не наступило, и для православія, дасть Богъ, быть можетъ, и не наступитъ — ибо это означаетъ прекращеніе творчества. Въ этомъ смыслѣ, пожалуй, «Столпу» можно было бы дать такой подзаголовокъ: «Основные проблемы православной еоодицеи». Проблемы эти слѣдующія: 1) Два міра, 2) Сомнѣніе, 3) Тріединство, 4) Свѣтъ истины, 5) Утѣшитель, 6) Противорѣчіе, 7) Грѣхъ, 8) Геенна, 9) Тварь, 10) Софія, 11) Дружба, 12) Ревность. Эти двѣнадцать проблемъ и трактуются въ двѣнадцати письмахъ «Стопна».

Хотя проблемы расположены не въ томъ порядкѣ, какъ бы этого требовалъ на первый взглядъ здравый смыслъ — все же связь между ними всѣми чрезвычайно прочна, естественна и органична, — за исключеніемъ, быть можетъ, послѣднихъ двухъ. Черезъ все произведеніе проходитъ идея антиномизма и уже она одна создаетъ одновременно атмосферу напряженнѣйшаго и остраго интеллектуализма и густо насыщенной плотяности. Быть можетъ никто такъ остро не чувствуетъ оккультной проблематики, какъ гениальный авторъ «Стопна». Это съ особенной остротой сказывается въ «Грѣхѣ», «Гееннѣ», «Твари» и «Софін». Такимъ свойствамъ богословскаго гносиса о. П. Флоренскаго въ высокой степени содѣйствуетъ его огромный математическій талантъ и великолѣпная естественно-научная школа. Въ основу всего произведенія положена высшая металогика единосущія (омоусіи). Эта металогика въ связи съ высшей логикой антиномизма и оккультнымъ ясновидѣніемъ дѣлаютъ интеллектуализмъ и натурфилософію о. П. Флоренскаго жесточайшимъ врагомъ раціонализма и натурализма. Металогическій интеллектуализмъ и трансцендентная натурфилософія о. П. Флоренскаго, подобно двумъ крыламъ, держать его на поверхности самыхъ страшныхъ, зыбкихъ трясинъ, по которымъ онъ идетъ, вливаясь въ ихъ глубины своимъ ясновидящимъ взоромъ. Есть въ этомъ отношеніи у него сходство съ однимъ великимъ средневѣковымъ мыслителемъ, именно съ Альбертомъ Великимъ (*Doktor universalis*). Не только аскетамъ и подвижникамъ, но и мыслителямъ приходится шествовать путемъ «темной ночи» (пользуемся выраженіемъ Іоанна Креста). Но и у тѣхъ и у другихъ путеводителемъ является виолеемская звѣзда, тѣ и другіе идутъ къ зарѣ невечерняго дня. Блики несозданнаго солнца лежатъ на лучшихъ страницахъ «Стопна» и на нихъ отдыхаетъ сознание, томимое антиномической трагедіей и оккультными туманами. Идя подчасъ страшнымъ познавательнымъ путемъ о. П. Флоренскій изслѣдуетъ черныя глубины, но никогда не отвѣчаетъ на ихъ зазыванія. Православная бѣлизна никогда не перестаетъ свѣтитъ ему, — вотъ почему его гносисъ увлекаетъ, но не завлекаетъ. Этимъ также объясняется то очистительное дѣло, которое произвелъ этотъ

мыслитель-богословъ въ ученіи о Софіи. Можно сказать, что оно имъ создано наново.

Свойства богословско-философской индивидуальности о. Флоренскаго отразились и на характерныхъ недостаткахъ «Столпа». Подобно всѣмъ интеллектуалистамъ, онъ начинаетъ съ сомнѣнія, хотя съ сомнѣнія начинать нельзя. Чтобы сомнѣваться, нужно имѣть то, въ чемъ сомнѣваешься. Въ этомъ искусственность позиціи картезианства и вообще всякаго идеализма. Этой неправославной струи въ русскомъ мышленіи о. П. Флоренскій не преодолѣлъ. Другой недостатокъ, связанный съ недоговоренностью и недодѣланностью ученія о Софіи заключается въ отсутствіи основательной постановки проблемы свободы. Впечатлѣніе получается даже такое, словно софіелогія вытѣсняеть проблематику свободы — и упреки въ этомъ смыслѣ, дѣлаемые Н. А. Беряевымъ софіелогіи о. П. Флоренскаго совершенно основательны.

Прошло шестнадцать лѣтъ со времени перваго изданія «Столпа». Эти года стоятъ добрыхъ двухъ вѣковъ петербургскаго періода. Протiwоестественнымъ насиліемъ войны и революціи гальванизированы въ безобразныхъ нелѣпо-большихъ размѣрахъ разложившійся трупъ матеріализма и пошлое лжемудріе марксистской исторіо-а-софіи. Черная реакція оказалась достойной красной акціи и обскурантизмъ первой сейчасъ до конца слился съ обскурантизмомъ второй. Въ этомъ страшный судъ исторіи. И ненависть къ Флоренскому, вспыхивающая въ самыхъ неожиданныхъ мѣстахъ, является знаменіемъ единого обскурантскаго фронта въ обступившей нынѣ человѣчество «черной ночи».

В. Н. Ильинъ.



